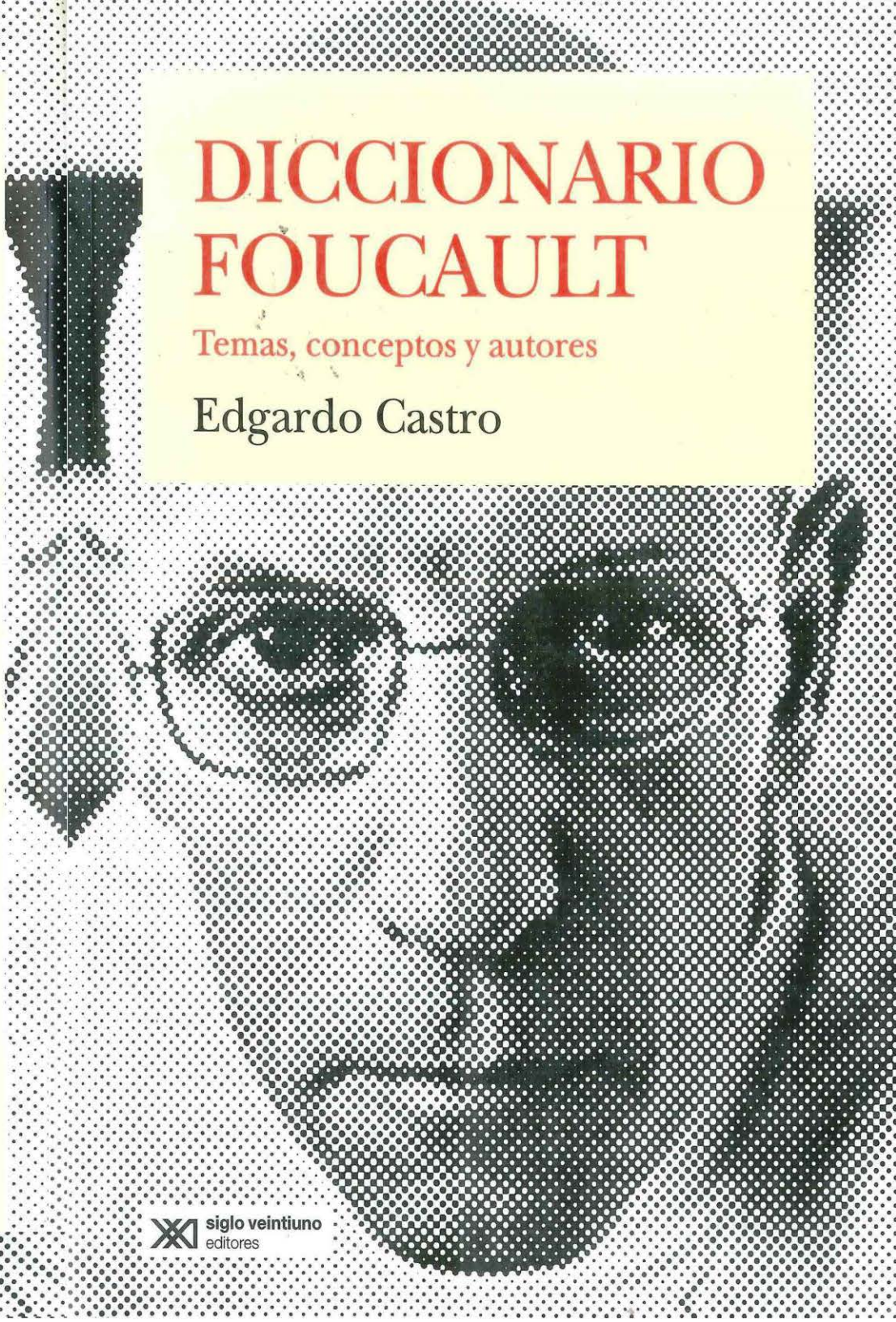
DICCIONARIO FOUCAULT

Temas, conceptos y autores

Edgardo Castro



siglo veintiuno
editores

DICCIONARIO FOUCAULT

Temas, conceptos y autores

EDGARDO CASTRO

siglo veintiuno editores

unipe: UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA | EDITORIAL UNIVERSITARIA

grupo editorial
siglo veintiuno

siglo xxi editores, s. a. de c. v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS,
04310, MÉXICO, DF
salto de página, s. l.
ALMAGRO 38, 28010,
MADRID, ESPAÑA

siglo xxi editores, s. a.
GUATEMALA 4824, C 1425 BUP,
BUENOS AIRES, ARGENTINA
biblioteca nueva, s. l.
ALMAGRO 38, 28010,
MADRID, ESPAÑA

Castro, Edgardo
Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores. - 1ª ed. - Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.
432 p. ; 16x23 cm. -

ISBN 978-987-629-188-0

1. Lexicografía. I. Título.
CDD 413.1

Una versión de esta obra fue publicada en 2004 por Prometeo/Universidad Nacional de Quilmes, con el título El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores

© 2011, Siglo Veintiuno Editores S.A.

Diseño de cubierta: Juan Pablo Cambariere

Edición al cuidado de Caty Galdeano y Julia Hacker

Diagramación: Mónica Deleis

ISBN 978-987-629-188-0

Impreso en Altuna Impresores // Doblas 1968, Buenos Aires
en el mes de septiembre de 2011

Hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en Argentina // Made in Argentina

A mis padres
y a mi hijo Marcos,
in memoriam.

En 2004 se publicó una primera versión de este diccionario. Desde entonces aparecieron nuevos textos de Michel Foucault: cinco de sus cursos en el Collège de France (*Sécurité, territoire, population, Naissance de la biopolitique, Le Gouvernement de soi et des autres, Le Courage de la vérité* y *Leçons sur la volonté de savoir*), la *Introduction à la Anthropologie* (primer tomo de la tesis complementaria para la obtención del doctorado) y otros textos más breves (*La Peinture de Manet*, el *Dialogue. Foucault-Aron* y *Le Corps utopique. Les Hétérotopies*). Se hacía necesario, por ello, además de corregir las erratas encontradas, ampliar artículos, reformular otros y agregar nuevos.

Los artículos incorporados nos permitieron reducir la extensión de otros ya existentes y, al mismo tiempo, introducir nuevos temas. En esta edición, además, el aparato textual de referencias no está organizado alfabéticamente, sino de manera cronológica. Se detalla, además, la frecuencia de aparición de cada término en total y desglosada por año.

* * *

Quisiera agradecer a la editorial Siglo XXI de Argentina, que ha publicado la mayoría de los libros de Foucault –en particular a Carlos Díaz, su director, y a Caty Galdeano, que coordinó el trabajo de revisión–, a la Universidad Pedagógica de Buenos Aires y a su rector Adrián Cannellotto, por haber hecho posible la presente edición.

Es justo agradecer también al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) que, en el marco de sus políticas de investigación, permitió la elaboración de este vocabulario.

Sin Mercedes, entre otras cosas por su paciencia, hubiese sido imposible llevar a término el trabajo emprendido. También para ella mi reconocimiento.

* * *

El filólogo renacentista Joseph Justus Scaliger sostuvo alguna vez que los grandes criminales –los hombres infames, diría Foucault– no deberían ser condenados a muerte ni a trabajos forzados, sino a compilar diccionarios. Sabía muy bien de lo que hablaba. En nuestro caso, ha sido una condena extremadamente placentera.

Una especie de maldición, sin embargo, nos acompaña cada vez que estamos a punto de publicar un libro de estas características: terminada la versión final, aparece un trabajo importante del autor en cuestión. El curso de Foucault de 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*, fue publicado hace pocos días. Como en los casos anteriores, decidimos retomar la tarea e incorporar el material más reciente.

Por último, me gustaría señalar que la dedicatoria original no era sólo "a mis padres" –fórmula sin duda clásica–, sino "a mis padres, porque nunca me mandaron al psicólogo".

City Bell, 28 de febrero de 2011.

Salvando las diferencias, podríamos comenzar, como Foucault en el prefacio de *Les Mots et les choses*, diciendo que este libro nació de un texto de Borges. Foucault se refiere a esa enciclopedia china en la que aparece una inquietante clasificación de los animales: "(a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) amaestrados, (d) lechones, (e) sirenas, (f) fabulosos, (g) perros sueltos, (h) incluidos en esta clasificación, (i) que se agitan como locos, (j) innumerables, (k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, (l) etcétera, (m) que acaban de romper el jarrón, (n) que de lejos parecen moscas" (Jorge Luis Borges, "El idioma analítico de John Wilkins", en *Obras completas* 1923-1972, Buenos Aires, Emecé, 1974, 708). Siempre, según Foucault, esta clasificación provoca risa. No por lo que pueda sugerir el contenido de cada uno de sus ítems, sino por el hecho de que hayan sido ordenados de acuerdo con una serie alfabética. Lo que nos hace reír es que en el no lugar del lenguaje haya podido yuxtaponerse, como en un espacio único, lo que carece de un lugar común. Causa risa e inquietud la heterotopía que domina esta clasificación (cf. MC, 9).

Suponiendo que los *innumerables*, los *fabulosos* o los *etcétera* existan, en la clasificación de Borges se trata de ordenar *seres*; en un vocabulario de Foucault, de ordenar *conceptos*. Pero, aunque parezca que los *conceptos* están más cerca de las palabras y facilitan así la operación, el peligro no es menor. De hecho, este diccionario puede producir el mismo efecto que la clasificación de los animales de la enciclopedia china, porque claramente podría también no ser más que un esfuerzo para encontrarle un lugar común a lo que parece no tenerlo. El mismo Foucault, con cierta frecuencia, ha señalado el carácter fragmentario e hipotético de su trabajo, su renuencia a elaborar teorías acabadas, su horror a la totalidad. Este vocabulario sería, entonces, sólo una pretensión de poner orden y límites a su pensamiento, recurriendo para ello a la simpleza y a la finitud alfabéticas. Más aún, en su intento de ser a la vez breve y abarcativo, sintético pero exhaustivo, al encerrar el universo del pensamiento foucaultiano en la clausurada gramática de un diccionario, este vocabulario no sólo provocaría el mismo efecto que esa extraña clasificación

de animales: correría el riesgo de convertirse él mismo en una enciclopedia china. Porque "notoriamente no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural" (J. L. Borges, ibídem, 708). Y nada nos asegura que en el afán de ordenar no caigamos en esas autoimplicaciones (clasificaciones de los contenidos mismos de la clasificación –como aquella de los animales de Borges: "(h) incluidos en esta clasificación"–) que sólo los laberintos del lenguaje permiten construir. Y, finalmente, en el peor de los casos, sólo provoquemos risa, y, en el mejor, también inquietud.

–Pero ¿y si ese espacio común existe?

–Ah, bueno, entonces presentar este vocabulario se reduciría a decir, de nuevo como Foucault: "Yo no escribo para un público, escribo para usuarios, no para lectores" (DE2, 524).

INTRODUCCIÓN

I. INDICACIONES GENERALES

Nuestra idea inicial fue elaborar un índice completo de los textos de Foucault. La intención era disponer de un instrumento de trabajo en estado puro, sin ningún tipo de selección o de filtro de los datos. El presente trabajo difiere de esta idea por varias razones. Por un lado, no se trata de un índice sino de un diccionario; no sólo refiere dónde aparece cada término en los escritos de Foucault, ofrece además una indicación –a veces sucinta, otras extensa– de sus usos y contextos. Por otro lado, está constituido sólo por una selección arbitraria de términos.

Los únicos criterios que nos guiaron en la tarea de elegir qué conceptos incluir fueron la importancia que les reconocíamos a algunos a partir de nuestra lectura de la obra de Foucault, nuestro interés personal o, simplemente, una hipotética utilidad para el lector. Por ejemplo, en el caso de las expresiones y términos griegos, frecuentes en los últimos escritos, nuestra intención fue incorporar el mayor número posible. Algunos autores fueron incluidos no por la frecuencia con que aparecen citados sino por tratarse de autores poco conocidos que, por ello, nos pareció útil situar en la obra de Foucault. Es el caso, por ejemplo, de los autores estudiados a propósito del análisis de la "razón de Estado".

Las limitaciones que necesariamente surgen de estas opciones sólo podrían ser subsanadas con un trabajo en equipo en el que los criterios de selección a la vez se multipliquen y se discutan. Además, hasta que sean publicados todos los cursos de Foucault en el Collège de France resulta imposible poner un punto final a la tarea de elaborar un vocabulario foucaultiano. Por otro lado, este debería estar acompañado de la bibliografía secundaria que se puede sugerir a propósito de cada término. Otra tarea a realizar sería establecer *la biblioteca de Foucault*: la lista de obras citadas según la cronología y la frecuencia. Por todas estas razones, el presente trabajo debe ser tomado como el punto de partida para una obra colectiva, necesariamente más comprehensiva y más rica.

No se trata entonces de un índice, pero tampoco de una exposición del pensamiento de Foucault, sino de un instrumento de trabajo. En la redacción de los artículos intentamos abstenernos, en la medida de lo posible, de nuestra interpretación personal. Por supuesto, sólo lo logramos a medias. A propósito de cada término, pretendemos exhibir sobre todo sus sentidos más relevantes. Por ello, porque no se trata de una exposición sistemática, sino apenas de una presentación del contenido, hemos multiplicado las referencias y mantenido algunas repeticiones. Muchos términos hubiesen podido agruparse, pero no siempre optamos por esto. Algunas veces lo hicimos con el fin de no extendernos demasiado, otras los mantuvimos separados para facilitar la consulta por términos y no por temas. Asimismo, para controlar la extensión de la exposición y evitar demasiadas duplicaciones, a veces remitimos de un artículo a otro.

En cierto sentido, intentamos conservar la dispersión que caracteriza al trabajo de Foucault.

Además de presentar los contextos más relevantes del término abordado, a veces citamos directamente algunos textos de Foucault, sobre todo cuando nos resultaban particularmente relevantes, esclarecedores, simplemente provocativos o sólo divertidos. En esos casos, las traducciones son nuestras.

Mantuvimos los títulos de las obras en francés, pues son fácilmente comprensibles para el lector de lengua española y constituyen inevitablemente el corpus de referencia de este vocabulario.

II. LA BIBLIOTECA FOUCAULTIANA

Una de las disposiciones testamentarias de Foucault establece la prohibición de publicar escritos póstumos. A pesar de ello, a partir de 1997 comenzaron a aparecer sus cursos en el Collège de France (que, por haber sido leídos en clases abiertas, podría considerarse que ya estaban de algún modo publicados) y, más recientemente, también otros trabajos (conferencias, diálogos, etc.).

Teniendo en cuenta esta precisión y sirviéndonos de una metáfora espacial, podríamos decir que la biblioteca de los trabajos de Michel Foucault se divide en cuatro secciones bien diferenciadas: a) los libros publicados en vida por el autor; b) los artículos, intervenciones y entrevistas, también publicados en vida o destinados a la publicación; c) los cursos dictados en el Collège de France y d) otros trabajos (conferencias, intervenciones, etc.) no incluidos en *Dits et écrits* y que, en general, aunque no siempre, tampoco habían sido publicados o destinados a la publicación por Foucault.

Esta división responde, además, a un criterio cronológico de publicación que ha determinado, en gran medida, la recepción de la obra (en particular en lo que concierne a las interpretaciones más recientes). Respecto de la cronología de su publicación, la primera y la segunda sección prácticamente se superponen: ambas comienzan en 1954, la primera llega hasta 1984 y la segunda, hasta 1988. La tercera sección, aunque incluye trabajos que se remontan a 1970, comienza a publicarse recién en 1997. La cuarta sección, que se remonta por el momento a 1961, comienza a publicarse todavía más recientemente, en el año 2004.

Respecto del volumen en páginas de cada una de estas secciones, la primera comprende alrededor de 3100 páginas; la segunda y la tercera, 3400; la cuarta, 200. En total, más de 10 000 páginas. Es necesario tener en cuenta que la anteúltima y la última sección, que han comenzado a formarse recientemente, están todavía incompletas.

A. Libros publicados en vida

Esta primera sección de la biblioteca foucaultiana se extiende a lo largo de treinta años, de 1954 a 1984.

1954 *Maladie mentale et personnalité*
A partir de *Maladie mentale et psychologie*, Michel Foucault no autorizó reediciones de esta obra en francés.

1961 *Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique.* La primera edición de este trabajo, su tesis principal de doctorado en la Sorbonne, apareció en la editorial Plon. Posteriormente, los derechos fueron adquiridos por Gallimard. La nueva edición fue publicada en 1972 y, desde entonces, mantuvo como título sólo la segunda parte: *Histoire de la folie à l'âge classique.* Además, se sustituyó el "Prefacio" original por uno nuevo.

1962 *Maladie mentale et psychologie*

1963 *Raymond Roussel*

1963 *Naissance de la clinique*

1966 *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*

1969 *L'Archéologie du savoir*

1971 *L'Ordre du discours*

1975 *Surveiller et punir. Naissance de la prison*

1976 *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*

1984 *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*

1984 *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*

B. Artículos, intervenciones, conferencias, etc., publicados en vida

La casi totalidad de este material se encuentra reunida en la edición en cuatro volúmenes de *Dits et écrits*, publicada en 1994 al cuidado de Daniel Defert y François Ewald. El tomo I incluye los trabajos de los años 1954-1969; el II, los de 1970 a 1975; el III, los de 1976 a 1979 y el IV, los de 1980 a 1988.

C. Cursos en el Collège de France

Entre 1970 y 1984 Michel Foucault dictó anualmente un curso en el Collège de France, excepto en el año académico 1976-1977. Fueron en total trece cursos, cuyo contenido se conocía previamente a su publicación, ya por medio de quienes habían asistido, ya por las grabaciones que ellos realizaban o por los resúmenes publicados en el *Annuaire* del Collège de France.

Las grabaciones de los cursos están disponibles actualmente en los Fonds Michel Foucault que se encuentran en el IMEC (Instituto para la Memoria de la Edición Contemporánea, en Caen, Francia). Los resúmenes fueron reunidos en *Résumés des cours 1970-1982* (París, 1989) y también incluidos en *Dits et écrits*.

A partir de su publicación, los cursos en el Collège de France han tenido, obviamente, un alcance mucho mayor y han contribuido en gran medida a generar nuevas interpretaciones de la obra de Foucault. Se podría afirmar, incluso, que han impulsado una nueva recepción de su pensamiento.

Para tener en cuenta este último aspecto, hemos ordenado los cursos según la fecha de su publicación:

1997 *"Il faut défendre la société."* Cours au Collège de France, 1975-1976
1999 *Les Anormaux.* Cours au Collège de France, 1974-1975
2001 *L'Herméneutique du sujet.* Cours au Collège de France, 1981-1982
2003 *Le Pouvoir psychiatrique.* Cours au Collège de France, 1973-1974
2004 *Sécurité, territoire, population.* Cours au Collège de France, 1977-1978
2004 *Naissance de la biopolitique.* Cours au Collège de France, 1978-1979
2008 *Le Gouvernement de soi et des autres.* Cours au Collège de France, 1982-1983
2009 *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II.* Cours au Collège de France, 1983-1984
2011 *Leçons sur la volonté de savoir.* Cours au Collège de France, 1970-1971

Cuatro cursos permanecen inéditos: "Théories et institutions pénales" (1971-1972), "La Société punitive" (1972-1973), "Du gouvernement des vivants" (1979-1980) y "Subjectivité et vérité" (1980-1981).

El último curso publicado antes de la salida del presente diccionario, *Leçons sur la volonté de savoir* (de 1970-1971, aparecido en febrero de 2011), plantea algunas particularidades en lo que concierne a la edición y sus fuentes. En efecto, a diferencia de los cursos anteriores, no hay grabaciones disponibles; por lo tanto, el texto fue establecido a partir de las notas manuscritas de Foucault y, para suplir un tramo que faltaba en los archivos, completado con una conferencia sobre Nietzsche (pronunciada en 1971 en Canadá) y con otra dictada en 1972 en Nueva York, "El saber de Edipo" (de la que existen siete versiones), que desarrolla temas abordados en el curso en cuestión (cf. LVS, 275-277).

D. Otros trabajos no publicados en vida

Exceptuando los cursos en el Collège de France, esta sección comprende los trabajos no publicados en vida: el primer tomo de la tesis complementaria de doctorado sobre la *Antropología* de Kant (depositada en 1961 en la biblioteca de la Sorbonne), el diálogo con Raymond Aron de 1967 y tres conferencias, "La Peinture de Manet" (pronunciada con variantes en Milán, 1967; en Tokio y en Florencia, 1970, y en Túnez, 1971), "Le Corps utopique" (de 1966) y "Les Hétérotopies" (1967, que ya se encontraba en *Dits et écrits*, pero en una versión diferente).

2004 *La Peinture de Manet*
2007 *Dialogue. Foucault-Aron*
2008 *Introduction à l'*Anthropologie *de Kant*
2009 *Le Corps utopique. Les Hétérotopies*

III. INSTRUCCIONES PARA EL USO

1) Estructura de los artículos. Hemos seguido un doble modelo en la organización de los artículos. Todas las entradas del vocabulario están señaladas en letra negrita; por ejemplo: **episteme**. Para aquellos artículos que abordan un tema extenso y con numerosas relaciones, diferenciamos los contextos me-

diante versalita blanca; por ejemplo: SABER. Algunas veces tuvimos que introducir distinciones dentro de cada contexto. En este caso, para los términos correspondientes, utilizamos, además de versalita, números y paréntesis; por ejemplo: 1) DISCURSO.

De este modo, es posible distinguir tres niveles en un artículo: **episteme** (entrada), SABER (contexto), 1) DISCURSO (subcontexto).

Además, cuando es necesario dar cuenta de las relaciones entre los diferentes contextos, el artículo comienza con una breve introducción que las indica. En cambio, para las entradas en las que no es necesario distinguir contextos de uso, simplemente hemos utilizado el punto medio (•) para establecer algunas divisiones en el texto.

2) Referencias cruzadas. Para formarse una idea precisa de algunos temas abordados por Foucault, especialmente de aquellos de mayor relevancia, será necesario consultar varios artículos. Indicamos un posible camino a seguir poniendo en cursiva la entrada del artículo al que se remite. Por ejemplo: "Véase: *Episteme*".

3) Índice de loci. Al final de cada artículo se encontrarán las referencias de las diversas apariciones del término en los textos de Foucault. Allí indicamos: 1) el término en francés; 2) su frecuencia total y desglosada por año, entre corchetes, y 3) las referencias bibliográficas, ordenadas cronológicamente, de acuerdo con las abreviaturas indicadas infra. La numeración de las páginas consignada remite a la edición francesa. A fin de poder servirse de estas referencias también en la bibliografía traducida, al final del vocabulario se detallan, para cada obra, las correspondencias entre la edición francesa utilizada y la española disponible.

Finalmente, queremos señalar que no siempre incluimos la totalidad de las referencias en el índice de *loci*. En algunos casos resultaba útil hacerlo; pero en otros, cuando el término es utilizado de manera genérica y no con un sentido técnico preciso, producía más bien el efecto contrario. Por ejemplo, la mayoría de las veces, Foucault utiliza el término "autor" en su sentido habitual, para referirse a la persona a la que se atribuye un determinado texto o una determinada acción; muchas menos veces, en cambio, es empleado en el sentido técnicamente foucaultiano de "función-autor". En casos como este, al menos en los más importantes, el índice de *loci* remite sólo a los contextos de uso técnico y se informa, además de la frecuencia total de uso del término, sólo la de los años concernidos. Para indicar cuándo procedemos de esta manera, el término en cuestión aparece precedido de un asterisco (*).

4) El corpus de referencia. Para la definición del corpus a partir del cual determinar la frecuencia de aparición de los términos, hemos seguido los siguientes criterios: 1) la totalidad de los libros, excepto los elementos paratextuales (portada, índices, bibliografía); 2) en el caso de *Dits et écrits* no incluimos, además de los índices, la cronología que aparece en el primer volumen; 3) para los cursos del Collège de France dejamos de lado los resúmenes, que ya se encuentran en *Dits et écrits*, y la "Situation des cours", redactada por los editores, pero sí consideramos las notas que ellos incorporaron.

Para remitir a las obras de Foucault utilizaremos las siguientes abreviaturas, establecidas a partir de los títulos en francés:

AN *Les Anormaux* [*Los anormales*]
AS *L'Archéologie du savoir* [*La arqueología del saber*]
CUH *Le Corps utopique. Les Hétérotopies* [El cuerpo utópico. Las heterotopías]
CV *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* [*El coraje de la verdad*]
DE1 *Dits et écrits*, t. I [Dichos y escritos, t. I]
DE2 *Dits et écrits*, t. II [Dichos y escritos, t. II]
DE3 *Dits et écrits*, t. III [Dichos y escritos, t. III]
DE4 *Dits et écrits*, t. IV [Dichos y escritos, t. IV]
DFA *Dialogue. Foucault-Aron* [*Diálogo. Foucault-Aron*]
GSA *Le Gouvernement de soi et des autres* [*El gobierno de sí y de los otros*]
HF *Histoire de la folie à l'âge classique* [*Historia de la locura en la Época Clásica*]
HS *L'Herméneutique du sujet* [*Hermenéutica del sujeto*]
HS1 *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir* [*Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*]
HS2 *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs* [*Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*]
HS3 *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi* [*Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*]
IAK *Introduction à l'*Anthropologie *de Kant* [*Una lectura de Kant*]
IDS *"Il faut défendre la société"* [*Defender la sociedad*]
LVS *Leçons sur la volonté de savoir* [Lecciones sobre la voluntad de saber]
MC *Les Mots et les choses* [*Las palabras y las cosas*]
MMPE *Maladie mentale et personnalité* [*Enfermedad mental y personalidad*]

MMPS *Maladie mentale et psychologie* [Enfermedad mental y psicología]
NB *Naissance de la biopolitique* [*Nacimiento de la biopolítica*]
NC *Naissance de la clinique* [*El nacimiento de la clínica*]
OD *L'Ordre du discours* [*El orden del discurso*]
PM *La Peinture de Manet* [*La pintura de Manet*]
PP *Le Pouvoir psychiatrique* [*El poder psiquiátrico*]
RR *Raymond Roussel*
SP *Surveiller et punir* [*Vigilar y castigar*]
STP *Sécurité, territoire, population* [*Seguridad, territorio, población*]

a priori histórico

Foucault utiliza la expresión "a priori histórico" para determinar el objeto de la descripción arqueológica. Aunque varias veces haya señalado la herencia kantiana de su trabajo filosófico (**DE4**, 631, 687-688), con el adjetivo "histórico", sin embargo, busca diferenciarse del a priori kantiano. El a priori histórico, en efecto, no remite a las reglas lógicas de los juicios, sino a las formas concretas de aparición y transformación de los enunciados: según la terminología de *L'Archéologie du savoir*, a sus condiciones de emergencia, a sus leyes de coexistencia, a sus formas específicas de ser, a los principios según los cuales se sustituyen y desaparecen. No se trata, por ello, de la regularidad de lo que puede ser dicho a partir de las categorías lógico-trascendentales del entendimiento; sino de las condiciones históricas de lo que ha sido efectivamente dicho y, más precisamente, de lo que hizo posible que haya sido dicho de esa manera. Así, por ejemplo, la arqueología foucaultiana busca describir, en una determinada época, las formas regulares según las cuales se constituye el sujeto del enunciado (¿quién puede hablar?), su objeto (¿de qué?), sus maneras de decir (¿cómo?). El a priori kantiano y el histórico no son, entonces, ni del mismo nivel ni de la misma naturaleza (**AS**, 165-169). • Foucault utiliza también la expresión "a priori concreto". En *Histoire de la folie à l'âge classique*, por ejemplo, la identificación del *socius* con el sujeto de derecho constituye el a priori concreto de la psicopatología con pretensión científica (**HF**, 176). • En un texto temprano, "La Recherche scientifique et la psychologie" (en Morère, É. [ed.], *Des chercheurs français s'interrogent. Orientation et organisation du travail scientifique en France*, Toulouse, Privat, Colección "Nouvelle Recherche", nº 13, 1957, 173-201; reeditado en **DE1**, 137-168), nos encontramos también con la expresión "a priori conceptual e histórico" (**DE1**, 155), aunque sin mayores precisiones al respecto.

A priori historique [17]: **1963** [1] **NC**: 197. **1966** [9] **MC**: 13, 15, 171, 287, 329, 355, 361, 390. **1968** [1] **DE1**: 661. **1969** [5] **AS**: 166-167, 169, 269. **1984** [1] **DE4**: 632.

absolutismo

Con "absolutismo", Foucault se refiere principalmente a la forma de organización del poder del rey y de la burguesía en Francia durante los siglos XVII y XVIII, caracterizada por el ejercicio administrativamente centralizado y personal de un poder que se adquiere hereditariamente. En el contexto de sus análisis de las formas modernas del poder, Foucault se ocupa repetidas veces de la monarquía absoluta: en relación con la locura, las formas del suplicio, las funciones del aparato policial del Estado, la aparición del Estado gubernamentalizado y la formación del discurso histórico de la guerra de razas. Sobre todo a partir de *Surveiller et punir*, Foucault se interesa en mostrar cómo el ejercicio absoluto del poder monárquico funcionaba en complicidad con otras formas de poder, que tenían su propia especificidad, y cómo, además, se fue transformando para dar lugar al Estado gubernamentalizado. El paso del "hospital general" al asilo psiquiátrico, del suplicio a la disciplina, marcan, entre otros, esta transformación.

CREACIÓN DEL HOSPITAL GENERAL. La fundación del Hospital General de París data de 1656. A primera vista, se trata de una reorganización por la que se unifican administrativa-

mente varias instituciones ya existentes, entre las que se encuentran la Salpêtrière y Bicêtre, que desde entonces se destinarán a recibir, alojar y alimentar a los "pobres de París". Al director general, cargo de carácter vitalicio, se le confiere el poder de autoridad, administración, comercio, policía, jurisdicción, corrección y castigo sobre todos los pobres de París, ya sea que se encuentren dentro o fuera de los edificios destinados al hospital. Sin vinculación con ninguna idea médica, entre la justicia y la policía, aparece así, según Foucault, la tercera orden de la represión. La nueva institución se extenderá rápidamente por todo el reino hasta convertirse, más allá de sus fronteras, en un fenómeno europeo. Sin embargo, en Francia, la constitución de la monarquía absoluta y el renacimiento católico en la época de la Contrarreforma le darán un carácter particular, de complicidad y competencia entre el poder secular y el de la iglesia (**HF**, 77). Véase: *Locura*.

DERECHO DE CASTIGAR. Hasta el siglo XVIII, el suplicio, como castigo, no funcionaba a modo de reparación moral sino como ceremonia política. El delito era considerado una ofensa y un desafío a la soberanía del rey, al *cuerpo del rey*. El carácter aterrador y excesivo del suplicio, como el de Damiens, que Foucault describe al comienzo de *Surveiller et punir*, tenía por finalidad reconstruir la soberanía desafiada. Un espectáculo que, en su exceso, quería mostrar la supremacía del monarca y lograr que fuese reconocida por sus súbditos (**DE2**, 726). Una venganza a la vez personal y pública. En este sentido, el derecho de castigar que tiene el monarca puede ser considerado como una prolongación del "derecho de la espada", derecho de vida y de muerte inherente a la soberanía (**SP**, 52).

POLICÍA. Entre las transformaciones de las prácticas disciplinarias durante la Época Clásica, Foucault señala la estatización de los mecanismos disciplinarios. Mientras que en Inglaterra, por esta misma época, grupos privados de inspiración religiosa aseguraban el control social, en Francia, en cambio, la policía asumía en general la función disciplinaria. Sin embargo, a pesar de que la organización centralizada del aparato policial puede ser vista como una expresión del absolutismo monárquico, la función de policía es correlativa del cuerpo social y debe llegar hasta sus límites extremos, hasta los mínimos detalles. En este sentido, el objeto de la policía no es el Estado o el reino como cuerpo visible del monarca, sino "todo lo que sucede", "las cosas de cada instante" (**SP**, 213-215). Véase: *Policía*.

SABER GUBERNAMENTAL. El siglo XIX marca el fin del absolutismo y, con él, de su forma de ejercer el poder. La práctica del poder comienza a requerir la intervención de cierto saber gubernamental que engloba el conocimiento de los procesos económicos, sociales y demográficos. Durante la primera mitad del siglo XIX, este saber se estructuró a través del saber de la economía. Pero los efectos de la reorganización de la economía sobre la vida de los individuos hicieron necesario otro tipo de saberes a fin de corregir estos efectos, adaptando a los individuos a las nuevas formas del desarrollo económico (la medicina, la psiquiatría, la psicología). De este modo, el poder político adquiere una forma terapéutica (**DE2**, 433-434).

LETTRES DE CACHET. Aun cuando la utilización de las *lettres de cachet* (una carta del rey, con su sello, que contiene una orden de detención) haya sido un episodio temporalmente circunscrito, de apenas poco más de un siglo, no por ello resulta insignificante desde el punto de vista de la historia del poder. De acuerdo con Foucault, esta práctica no debe ser vista como la irrupción de la arbitrariedad del poder real en la vida cotidiana. Se articula, más bien, según circuitos complejos y un juego combinado de solicitudes y respuestas. Todos podían servirse de ellas según sus intereses. Por ello, es posible concebirlas como una forma de distribución de la soberanía absoluta (**DE3**, 247).

DISCURSO HISTÓRICO. Podemos considerar *"Il faut défendre la société"* como una genealogía del discurso histórico moderno. Foucault opone lo que denomina la *historia jupiteriana* al discurso de la *guerra de razas*. La primera, tal como la practicaban los romanos y también en la Edad Media, era concebida como un ritual de fortalecimiento de la soberanía. Por un lado, al contar la historia de

los reyes, de los poderosos y de sus victorias, liga jurídicamente a los hombres con el poder por la continuidad de la ley; por otro lado, al narrar ejemplos y proezas, fascina y atrae. Doble función de la historia jupiteriana, relato del derecho del poder e intensificación de su gloria. Discurso del Estado sobre el Estado, del poder sobre el poder. En relación con la historia jupiteriana, el discurso de la guerra de razas puede pensarse como una contrahistoria: rompe la unidad de la soberanía y, sobre todo, oscurece su gloria. La historia de los soberanos ya no incluirá la de los súbditos; la historia de unos no es la de los otros. Los relatos de proezas y hazañas no son sino la narración, por parte de quienes han vencido, de las luchas de dominación, de conquista, de opresión. Aparece, entonces, un nuevo sujeto de la historia: la nación, la raza (**IDS**, 57-63). Esta nueva forma de la historia ha sido utilizada tanto por los defensores del absolutismo cuanto por sus opositores. Por ejemplo, en Inglaterra, por Jacobo I y por los parlamentarios que se le oponían (**IDS**, 88-89). En Francia, con Henri de Boulainvilliers y como parte de la reacción nobiliaria, el discurso de la guerra de razas tuvo como objetivo desestructurar el relato que ligaba la administración con el absolutismo, es decir, el discurso jurídico y el económico-administrativo. Para expresarlo de otro modo, fue a través de este discurso como la nobleza trató de separar la voluntad absoluta del soberano y la absoluta docilidad de la administración. Como en Inglaterra, el discurso de la guerra de razas ha sido utilizado por todas las posiciones políticas, de derecha o de izquierda. El absolutismo, por su parte, también se adueñó de él (**IDS**, 101-120).

Absolutisme [60]: **1961** [1] **HF**: 74. **1973** [2] **DE2**: 433, 465. **1975** [3] **DE2**: 726. **SP**: 82, 214. **1976** [37] **IDS**: 87-89, 92-94, 103, 105-106, 108, 113-114, 119-120, 125, 127-130, 136, 157, 180-183, 207. **1977** [3] **DE3**: 247, 323. **1979** [14] **NB**: 187.

abstinencia

Sería fácil mostrar, según Foucault, que la historia de la sexualidad no puede ser dividida en una etapa de permisión y otra de restricciones, una que no imponía límites y otra que promovía la abstinencia, que corresponderían respectivamente al paganismo y al cristianismo. El primer gran texto cristiano dedicado a la práctica sexual (el capítulo X del libro II de *El pedagogo*, de Clemente de Alejandría) se apoya no sólo en la Escritura, sino en preceptos, disposiciones y ejemplos tomados directamente de la filosofía antigua. Aunque con valores y ubicaciones diferentes, tanto en el paganismo como en el cristianismo, la problematización del placer sexual y, por consiguiente, de la abstinencia ha sido una parte fundamental de la ascesis del individuo. • La Antigüedad clásica ha honrado las figuras de los héroes virtuosos, como Apolonio de Tiano, quien, habiendo hecho voto de castidad, pasó su vida sin mantener relaciones sexuales. Pero, más allá de este caso extremo, la abstinencia como ascesis, como ejercitación del individuo sobre sí mismo, aparece vinculada con dos temas centrales de la ética antigua: el dominio sobre sí y el conocimiento de sí. Aquí nos encontramos, respectivamente, con el Agesilao de Jenofonte y el Sócrates de Platón (**HS2**, 20-31). • En los epicúreos, el ejercicio de la abstinencia servía para marcar el umbral a partir del cual la privación se convertía en sufrimiento; para los estoicos, por su parte, consistía en una preparación para eventuales privaciones (**HS3**, 75). • En el marco general de la evolución de la ascesis antigua, la relación entre abstinencia y conocimiento de sí tiende a ocupar el primer lugar, por encima de la relación entre ascesis y gobierno de sí mismo (**HS3**, 85).

Abstinence [48]: **1961** [1] **HF**: 619. **1982** [26] **DE4**: 362-363. **HS**: 279, 395, 399, 403, 409-412, 414, 419, 435. **1983** [2] **DE4**: 547, 552. **1984** [17] **DE4**: 671. **HS2**: 20-21, 27, 101, 135-136, 187. **HS3**: 75, 77, 85, 144-146, 272. **1988** [2] **DE4**: 801.

acontecimiento

Foucault se sirve del concepto de acontecimiento para caracterizar la modalidad de análisis histórico de la arqueología y también su concepción general de la actividad filosófica: la arqueología es una descripción

de los discursos como acontecimientos, y la tarea de la filosofía consiste en diagnosticar lo que acontece, la actualidad. Como observa en *L'Ordre du discours*, se trata de una categoría paradójica, que plantea problemas "temibles" y que fue "raramente tomada en consideración por los filósofos" (**OD**, 59). El término "acontecimiento" tiene varios sentidos en su obra: acontecimiento arqueológico, acontecimiento discursivo, acontecimiento como relaciones de fuerza, como actividad de "acontemencializar", como sentido de la *Aufklärung* europea, como forma de subjetivación en la práctica de la parresia. Todos estos sentidos, a pesar de su diversidad, están sin embargo conectados y sus relaciones permiten describir a grandes rasgos el recorrido filosófico de Foucault.

ACONTECIMIENTO ARQUEOLÓGICO/ACONTECIMIENTO DISCURSIVO. En un primer momento, se pueden distinguir dos sentidos generales del término "acontecimiento" en Foucault: acontecimiento arqueológico y acontecimiento discursivo. Según el primero, la mutación de una episteme a otra es pensada como el acontecimiento que establece un nuevo orden en el campo del saber. A este acontecimiento se le atribuye el valor de una apertura (**MC**, 232). De él, sólo es posible advertir los signos, los efectos (la aparición del hombre como acontecimiento epistémico, por ejemplo), su disposición manifiesta (**MC**, 307, 318). El segundo sentido, los enunciados como acontecimientos, objeto de descripción de la arqueología, son precisamente los efectos regulares en el plano del discurso de la ruptura que establece un acontecimiento arqueológico (**AS**, 40). De este modo, Foucault opone el análisis discursivo en términos de acontecimiento a los análisis que abordan los discursos desde el punto de vista de la lengua o del sentido, de la estructura o del sujeto. La descripción en términos de acontecimiento toma en consideración, en lugar de las condiciones gramaticales o las de significación, las condiciones de existencia que determinan la materialidad propia del enunciado (**AS**, 40, 137-138). • Acerca de la relación entre acontecimiento arqueológico y acontecimiento discursivo, entre aparición y configuración de las prácticas, Foucault se desplaza desde una posición más extrema y limitada a una más matizada y amplia. En *Les Mots et les choses*, el acontecimiento arqueológico es concebido, en efecto, como una ruptura radical sólo manifiesta en sus efectos discursivos. A medida que Foucault extiende el dominio de análisis a lo no discursivo (dispositivos y prácticas en general), la aparición de nuevas prácticas (acontecimientos en la segunda acepción del término, aunque ya no sólo discursivos) dejará de ser pensada como un acontecimiento en cierto sentido oculto. En efecto, ya no se trata sólo de afirmar la aparición de nuevas prácticas, sino también de analizar su formación. Desde esta perspectiva, hay una cierta primacía del acontecimiento como regularidad. • Tocamos aquí un punto medular del pensamiento de Foucault: ¿cómo pensar la relación entre novedad y regularidad sin hacer de la novedad una especie de "apertura" (a la Heidegger) ni convertir las prácticas en una especie de "a priori" de la historia, del acontecimiento como novedad? ¿Cómo pensar, al mismo tiempo, la transformación y la discontinuidad? Para ello, Foucault debe encontrar un equilibrio entre el acontecimiento como ruptura y como regularidad, sin recaer en el viejo concepto de tradición y tampoco en el más reciente de estructura. Se trata, en definitiva, de pensar esta relación asumiendo la discontinuidad de estas regularidades, el azar de sus transformaciones, la materialidad de sus condiciones de existencia (**OD**, 61).

LUCHA, RELACIONES DE FUERZA. A tal fin, Foucault se servirá de los conceptos de *lucha, tácticas, estrategias*. El término "acontecimiento" adquiere, entonces, un tercer sentido (en el que se percibe la presencia de Nietzsche): el acontecimiento como relación de fuerzas. En la historia, las luchas se llevan a cabo a través de las prácticas de las que se dispone, pero, en este uso, ellas se transforman para insertarse en nuevas tácticas y estrategias. En este marco, el concepto de acontecimiento se entrelaza con los conceptos de diagnóstico y de actualidad. La historia efectiva, como la entiende Nietzsche, hace resurgir el acontecimiento (las relaciones de fuerza) en lo que puede tener de único y agudo. De este modo, se opone a la historia tradicional que lo disuelve en el movimiento teleológico o en el encadenamiento natural

(**DE2**, 148). La tarea de la filosofía consiste en diagnosticar las fuerzas que configuran nuestra actualidad (**DE3**, 573).

"ACONTEMENCIALIZAR". Aparece, así, un cuarto sentido del término "acontecimiento", el que se expresa con el verbo *événementialiser*, "acontemencializar", como método de trabajo histórico-filosófico. Con este neologismo Foucault hace referencia a una forma de proceder que se caracteriza, en primer lugar, por una ruptura: hacer surgir la singularidad allí donde se está tentado de hacer referencia a una constante histórica, a un carácter antropológico o a una evidencia que se impone considerablemente a todos. Mostrar, por ejemplo, que no hay que tomar como evidente que los locos sean reconocidos como enfermos mentales. En segundo lugar, esta forma de proceder se caracteriza también por hallar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias que permitieron formar, en un momento dado, lo que luego se presentará como evidente. Según Foucault, esto implica una multiplicación causal: 1) un análisis de los acontecimientos según los procesos múltiples que los constituyen (por ejemplo, en el caso de la cárcel, los procesos de penalización del encierro, la constitución de espacios pedagógicos cerrados, el funcionamiento de la recompensa y de la punición); 2) un análisis del acontecimiento como un polígono de inteligibilidad, sin que sea posible definir de antemano el número de lados; 3) un polimorfismo creciente de los elementos que entran en relación, de las relaciones descritas, de los dominios de referencia (**DE4**, 24-25).

DELEUZE. Foucault se ocupa de la noción de acontecimiento en la obra de Deleuze en su recensión de *Logique du sens*. Véase: *Deleuze*.

REVOLUCIÓN, ILUMINISMO. A propósito de la célebre respuesta de Kant a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?*, surge otro sentido del término "acontecimiento" en los textos de Foucault. Este tiene que ver con lo que Kant considera un signo *"rememorativum, demonstrativum, pronosticum"*, es decir, un signo que muestre que las cosas han sido siempre así, que suceden también actualmente así y que sucederán siempre así. Un signo de estas características es el que permite determinar si existe o no un progreso en la historia de la humanidad. Para Kant, el acontecimiento de la Revolución Francesa reúne estas condiciones. Lo que constituye el valor de acontecimiento (de signo rememorativo, demostrativo y pronóstico) no es la revolución misma, ni su éxito o su fracaso, sino el entusiasmo que suscita y que, según Kant, pone de manifiesto una disposición moral de la humanidad (**DE4**, 684-685). Foucault extiende estas consideraciones al Iluminismo en general, como acontecimiento que inaugura la Modernidad europea. "¿Qué es la Ilustración?" y "¿qué es la revolución?" son las dos cuestiones que definen la interrogación filosófica kantiana acerca de la actualidad. Si con las *Críticas* Kant fundó una de las líneas fundamentales de la filosofía moderna –la analítica de la verdad que se pregunta por las condiciones del conocimiento verdadero–, con estas dos preguntas inauguró la otra gran tradición: la ontología del presente que se pregunta por la significación filosófica de la actualidad. "No son los restos de la *Aufklärung* lo que hay que preservar; es la cuestión misma de este acontecimiento y de su sentido histórico (la cuestión de la historicidad del pensamiento universal) lo que es necesario tener presente y conservar en el espíritu como lo que debe ser pensado" (**DE4**, 687). Por ello, se podría considerar como una filosofía del acontecimiento no sólo la arqueología de los discursos, sino también la ontología del presente en la que el propio Foucault se sitúa, esto es, la genealogía y la ética. • En la primera lección del curso de 1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*, publicado recién en 2008, encontramos las mismas reflexiones acerca del breve escrito kantiano (**GSA**, 8-22).

DRAMÁTICA DEL DISCURSO. A propósito de la parresia, Foucault propone una dramática del discurso, una de cuyas tareas sería el análisis del modo en el que el acontecimiento de la enunciación puede modificar el ser del sujeto enunciador (**GSA**, 66). Véase: *Parresia*.

DISPOSITIVOS DE SEGURIDAD. Una de las características fundamentales de los dispositivos de seguridad es la relación que se establece en ellos entre gobierno y aleatoriedad del acon-

tecimiento (**STP**, 32). Véase: *Dispositivo de seguridad.*

VOLUNTAD DE SABER. "Por acontecimiento discursivo, no entiendo un hecho que tendría lugar en un discurso, en un texto; sino un acontecimiento que se dispersa en las instituciones, en las leyes, en la victorias o en las derrotas políticas, en las reivindicaciones, en los comportamientos, en las revueltas, en las reacciones" (**LVS**, 187). Véase: *Voluntad de saber.*

* *Événement* [1061]: **1962** [17] **MMPS**: 88. **1963** [31] **NC**: XI, 139. **1966** [41] **MC**: 95, 141, 166, 229-230, 232, 249-251, 255, 259, 261-262, 264, 274, 293-294, 307, 318, 328, 333, 340, 356, 362, 382, 388, 398. **1968** [10] **DE1**: 673, 675, 704-707. **1969** [36] **AS**: 36-37, 40-41, 44, 83, 133-134, 137, 140, 143, 159, 162-163, 169-170, 185, 187, 215, 218, 224, 230-231, 246. **DE1**: 796, 798. **1970** [61] **DE2**: 77, 81-89, 92, 94. **1971** [100] **DE2**: 148, 226, 237-238, 243-244. **LVS**: 31-32, 46, 59-65, 83, 102, 107-108, 143-145, 147, 157-158, 168, 177, 180, 182, 184-185, 187, 189-191, 193, 197, 205, 210. **OD**: 11, 23, 28, 53, 56-60. **1972** [28] **DE2**: 273, 275-278, 283, 292, 295, 393. **1974** [46] **DE2**: 551. **PP**: 233, 237-241, 245-246, 248. **1975** [28] **DE2**: 693-697. **1977** [18] **DE3**: 144-145. **1978** [63] **DE3**: 467-468, 573-574, 579, 581. **STP**: 31-32, 34, 38, 43, 57, 293. **1980** [9] **DE4**: 23-24, 37, 76. **1982** [54] **DE4**: 231. **1983** [68] **GSA**: 14, 16-21, 24, 26, 61, 66. **1984** [64] **DE4**: 562-564, 571-572, 577, 615, 680-684, 686-687.

actualidad

Foucault concibe la actividad filosófica como un diagnóstico de la actualidad. Véase: *Diagnosticar.*

* *Actualité* [165]: **1969** [5] **AS**: 171-172. **1971** [3] **LVS**: 59, 144. **1972** [17] **DE2**: 259-261, 289-290. **1973** [2] **DE2**: 434. **1974** [11] **DE2**: 656-657. **1978** [12] **DE3**: 573-574, 656. **STP**: 112. **1983** [30] **GSA**: 3, 13-17, 21-22, 27, 32, 38. **1984** [32] **DE4**: 564, 567-568, 574-575, 679-682, 686-688. **1985** [1] **DE4**: 765.

æmulatio

Una de las figuras de la semejanza. Véase: *Episteme renacentista.*

Æmulatio [6]: **1966** [6] **DE1**: 482, 484, 489. **MC**: 34, 36, 40.

afeminado

En la Antigüedad, la línea de separación entre un hombre viril y uno afeminado no coincide con la oposición actual entre hetero y homosexualidad, y tampoco se reduce a la oposición entre homosexualidad activa y pasiva; marca, más bien, una diferencia de actitud respecto de los placeres. Los signos del afeminado serán la pereza, la indolencia, el rechazo de las actividades pesadas, el gusto por los perfumes, los adornos. Para los griegos, la negatividad ética no es la pasividad respecto del propio sexo, sino respecto de los placeres en general (**HS2**, 99).

Efféminé [10]: **1982** [2] **DE4**: 313. **HS**: 327. **1983** [2] **DE4**: 548. **GSA**: 296. **1984** [6] **HS2**: 21, 98-99, 221. **HS3**: 221, 233.

Agustín, San (354-430)

Las referencias de Foucault a las obras de San Agustín se articulan mayormente en torno de la idea de carne y del célebre libro XIV de *La ciudad de Dios*. Agustín nos ofrece allí una descripción del acto sexual como una especie de espasmo: el deseo se apodera de todo el hombre, lo sacude, lo sobresalta, mezcla las pasiones del alma con los apetitos carnales... Ahora bien, Agustín admite la posibilidad de la existencia de relaciones sexuales en el paraíso, es decir, antes de la caída, donde no tendrían esta modalidad casi epiléptica. Su forma actual, definida por el carácter involuntario y excesivo del deseo, es una consecuencia de la *caída* o *pecado original*. Según Agustín, este habría consistido en la desobediencia de la voluntad humana respecto de la voluntad divina. Efecto de esa desobediencia ha sido la desobediencia interna del hombre. San Agustín llama "libido" al principio del movimiento autónomo, desobediente, de los órganos

sexuales. De este modo, su fuerza, su origen y sus efectos se convierten en el principal problema de la voluntad. El concepto de carne hace referencia al cuerpo conquistado por la libido. Puesto que este deseo proviene de Dios (aunque ciertamente no en su dinámica actual), a diferencia de lo planteado por Platón, nuestra lucha espiritual no consistirá en dirigir nuestra mirada hacia lo alto, sino hacia adentro, hacia lo bajo, con el fin de descifrar los movimientos del alma (**DE4**, 174-177).

Saint Augustin [54]: **1964** [1] **DE1**: 295. **1974** [2] **PP**: 90-91. **1978** [2] **DE3**: 555. **STP**: 192. **1981** [19] **DE4**: 174-177. **1982** [10] **DE4**: 300, 308. **HS**: 28, 180, 184, 345, 442-443. **1983** [3] **DE4**: 389, 394. **1984** [17] **CV**: 167, 176. **DE4**: 563, 614, 619, 793, 805. **HS2**: 49, 155, 278. **HS3**: 168.

Alcibíades

Alcibíades I, diálogo que los antiguos atribuyeron a Platón, es analizado en el marco de dos grandes temas: la *epiméleia heautóu*, el cuidado de sí mismo, y la noción de parresia.

CUIDADO. Para Foucault, este diálogo constituye la primera gran emergencia teórica de la problemática del cuidado de sí mismo (**HS**, 46), donde es abordada a partir de sus relaciones con la política, la pedagogía y el conocimiento de sí (**DE4**, 213-218, 355, 789). El curso en el Collège de France de 1981-1982, *L'Herméneutique du sujet*, está ampliamente dedicado al análisis escrupuloso del *Alcibíades I* (**HS**, 27-77). Véase: *Cuidado*.

PARRESIA. Para mostrar las profundas diferencias entre estas nociones, en la lección del 16 de febrero de 1983, a propósito de la noción de parresia, Foucault compara el *Alcibíades I* o, mejor, la relación entre Sócrates y Alcibíades que aparece descrita en este diálogo, con la relación entre Platón y el tirano Dionisio (**GSA**, 207-209, 222-225). En el primer caso, la relación está motivada por el eros, en el segundo, por una obligación. • En el último curso de Foucault, *Le Courage de la vérité*, el *Alcibíades I* es también objeto de comparación, esta vez con el *Lajes* de Platón (**CV**, 117-119, 145-149, 227). Para Foucault, en el *Alcibíades I* se enraíza una tradición del cuidado de sí mismo que conduce a una metafísica del alma; en el *Lajes*, en cambio, la que conduce a una estética de la existencia (**CV**, 118). Al respecto, véase: *Parresia*.

Alcibiade [407]: **1964** [1] **DE1**: 414. **1975** [1] **AN**: 25. **1981** [2] **DE4**: 177, 213. **1982** [274] **DE4**: 329, 355-357. **HS**: 10, 27, 32-43, 45-46, 49-50, 52-54, 57-58, 62-67, 69-71, 73, 75-77, 79-81, 84, 86, 88, 90-91, 93, 104, 108, 114, 123, 156, 163-169, 179-180, 182, 191, 197-198, 212, 215, 237, 244, 256, 330-331, 395, 397, 400-401, 414, 421, 429-430, 435-438, 441, 454. **1983** [33] **DE4**: 385, 390, 398, 407, 552. **GSA**: 44, 205, 207-209, 222-223, 225, 246, 260. **1984** [62] **CV**: 27, 31, 117-119, 134, 145-149, 158, 213, 227. **DE4**: 615, 713, 721. **HS2**: 27, 53, 81, 85, 102, 208, 264-265, 283. **HS3**: 58-59, 251, 259, 278. **1988** [34] **DE4**: 786, 789-792, 795-796.

aleturgía

Se trata de un término utilizado por Foucault para hacer referencia a los modos de aparición y manifestación de la verdad. Foucault opone epistemología y aleturgía. El análisis epistemológico estudia las estructuras de los discursos considerados como verdaderos; el análisis aletúrgico, en cambio, las formas de manifestación de la verdad, sobre todo el modo en que, en el acto de decir, el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto de veridicción, como lugar de manifestación de la verdad (**CV**, 4). Véase: *Parresia*.

Alèthurgie [17]: **1983** [9] **GSA**: 77-78, 80, 82-83, 91, 108, 126. **1984** [8] **CV**: 5, 20, 159, 166, 200.

alienación

En el artículo *Locura* nos ocupamos extensamente del concepto de alienación. En líneas generales, Foucault pasa de una concepción en la que se combinan, y a veces se superponen, los registros histórico, sociológico y psicológico a una concepción más

compleja y estructurada. De este modo, en *Maladie mentale et personnalité*, la alienación mental es concebida como una internalización de la alienación histórico-social. En *Histoire de la folie à l'âge classique*, en cambio, la alienación mental es el producto de las prácticas que alienan no el espíritu, la mente, sino la persona, la libertad de quienes son reconocidos como enfermos mentales. De este modo, la discriminación histórica entre lo normal y lo patológico construye las formas de alienación: "no hay verdad para la psicología que no sea, al mismo tiempo, alienación para el hombre" (**HF**, 548). Véanse: *Locura*, *Psiquiatría*.

Aliénation [286]: **1954** [39] **DE1**: 93, 119. **MMPE**: 16, 76-77, 80-83, 102-108. **1961** [106] **HF**: 112-113, 115-116, 139, 141, 145, 147, 152, 158, 166, 168, 171-178, 182, 184-185, 211, 269, 281, 297, 307, 333, 380, 441, 462, 465, 471-474, 486-488, 490-491, 494, 539, 542, 547-548, 554, 559, 564, 566, 570, 575, 579, 584, 588, 590-591, 595-597, 599-600, 606, 610, 612-614, 623, 626, 631, 651-654. **IAK**: 19, 64, 78. **1962** [3] **DE1**: 195. **MMPS**: 15, 89. **1963** [3] **DE1**: 232, 270. **NC**: 40. **1966** [6] **DE1**: 480, 541. **MC**: 273, 275, 325, 388. **1968** [1] **DE1**: 657. **1969** [3] **AS**: 56, 59. **DE1**: 825. **1971** [1] **DE2**: 213. **1972** [1] **DE2**: 359. **1973** [1] **DE2**: 445. **1974** [66] **PP**: 18, 31, 37-38, 100-101, 109-110, 118-122, 139-140, 166-168, 189, 192-193, 195, 210, 212, 223-224, 254, 263-265, 280, 291-295, 329. **1975** [30] **AN**: 45, 100, 125, 128, 130-132, 134, 136, 148, 154, 156, 260, 266, 271, 285-287, 291-292, 301. **DE2**: 807, 821, 824. **1976** [1] **IDS**: 16. **1977** [4] **DE3**: 171, 308, 337. **1978** [8] **DE3**: 445-446, 448, 451, 453, 472. **1979** [2] **DE3**: 808. **1980** [4] **DE4**: 52, 62, 74. **1981** [1] **DE4**: 186. **1982** [1] **DE4**: 226. **1983** [3] **DE4**: 500-501, 517. **1984** [2] **DE4**: 594, 665.

Althusser, Louis (1918-1990)

A diferencia de Althusser, Foucault no afirma ninguna ruptura epistemológica a propósito de Marx: este forma parte, junto a Ricardo, del cuadro general de la episteme moderna (**DE1**, 587). • Interrogado acerca de la categoría de estructuralismo, Foucault se separa de Althusser al afirmar que, mientras este busca el sistema en relación con la ideología, él lo busca, en cambio, en relación con el conocimiento. A pesar de ello, afirma que hay pocas cosas en común entre los llamados estructuralistas: Althusser, Lacan, Lévi-Strauss y Foucault mismo (**DE1**, 653, 665) • Althusser liberó al marxismo de su componente humanista (**DE2**, 272). • Althusser, Lacan y Foucault tienen en común problematizar la filosofía del sujeto (**DE4**, 52).

Louis Althusser [56]: **1966** [1] **DE1**: 516. **1967** [6] **DE1**: 587. **1968** [6] **DE1**: 653, 658, 665. **1969** [2] **AS**: 12. **DE1**: 813. **1971** [6] **DE2**: 170. **LVS**: 30, 140. **1972** [8] **DE2**: 272. **1973** [1] **DE2**: 406. **1974** [2] **DE2**: 621. **PP**: 20. **1975** [3] **DE2**: 736, 772. **1976** [4] **DE3**: 33-34. **1977** [1] **DE3**: 313. **1978** [3] **DE3**: 429, 590, 609. **1980** [12] **DE4**: 51-53, 65-66, 74. **1983** [1] **DE4**: 529.

amicitia

Una de las figuras de la semejanza. Véase: *Episteme renacentista*.

Amicitia [3]: **1966** [2] **DE1**: 480. **MC**: 32. **1982** [1] **HS**: 160.

Anakhóresis

En el conjunto de las prácticas de sí, los ejercicios heredados de la Antigüedad que el sujeto puede realizar sobre sí mismo, encontramos la *anakhóresis*, el retiro. El término *anakhóresis* tiene dos sentidos en el lenguaje corriente: el retiro de un ejército y la fuga de un esclavo que deja la *khora* (**HS**, 204). En el contexto de las prácticas de sí mismo, significa ausentarse del mundo en el que uno se encuentra inmerso: interrumpir el contacto con el mundo exterior, no tener sensaciones, no preocuparse por lo que pasa alrededor, hacer como si uno no viera lo que sucede. Se trata de una ausencia visible a los otros (**HS**, 47). • Reelaborada filosóficamente, la encontramos en el *Fedón* de Platón (**HS**, 49). • Marco Aurelio consagra un extenso pasaje (*Pensamientos*, IV, 3) a la descripción de esta técnica (**HS3**, 66; **HS**, 50). • La escritura de sí mismo aparece en los

textos de la Antigüedad como una técnica complementaria de la *anakhóresis* (**DE4**, 416). Véase: *Hypomnémata*. • La ascesis cristiana, especialmente a partir del desarrollo del cenobitismo, ha llevado a cabo una fuerte crítica de lo que puede haber de individualista en la práctica de anacoretismo (**HS3**, 57).

Anachorèse [7]: **1978** [2] **STP**: 208, 228. **1982** [2] **HS**: 47, 50. **1983** [1] **DE4**: 416. **1984** [2] **HS3**: 57, 66.
Anakhóresis [13]: **1982** [12] **DE4**: 362. **HS**: 47, 49-50, 88, 97, 204, 256. **1988** [1] **DE4**: 799.

analítica de la finitud

La analítica de la finitud, junto con las ciencias humanas, define la disposición antropológica de la episteme moderna. Véase: *Hombre*.

Analytique de la finitude [15]: **1966** [15] **MC**: 323, 326, 328-329, 349-350, 362, 365, 373, 384-385, 393.

analogía

Figura de la semejanza. Véase: *Episteme renacentista*.

* *Analogie* [234]: **1966** [45] **DE1**: 484-485, 488, 491-492, 494. **MC**: 36-37, 40, 42-44, 46, 52-53. **1791** [3] **LVS**: 36, 203-204.

animalidad

La animalidad del hombre aparece en varios momentos clave de los análisis de Foucault: en relación con la locura, con la formación del biopoder y con la figura del filósofo cínico.

LOCURA. Los bestiarios medievales eran bestiarios morales que expresaban simbólicamente los valores de la humanidad. El hombre proyectaba en los animales, frecuentemente imaginarios, su propia dimensión. Durante el Renacimiento, en cambio, las relaciones entre la animalidad y la humanidad se invierten: ahora, son los animales quienes le revelan al hombre su naturaleza secreta (**HF**, 36-37). • Los siglos XVII y XVIII han mostrado un pudor extremo ante todo lo inhumano, excepto respecto de la locura. Nos encontramos, por ello, con la sinrazón que se oculta y, al mismo tiempo, con la locura que se muestra y adquiere la figura de la monstruosidad animal. Su violencia es objeto de espectáculo. Se la encierra por su peligrosidad social, pero se la muestra, en cambio, por la libertad animal que manifiesta la relación inmediata del hombre con su animalidad (**HF**, 198-199). • Sin perseguir la finalidad de castigar o de corregir, los locos, cuya violencia animal era difícil de dominar, fueron objeto de prácticas extremas de sujeción (atados a los muros, a las camas, con grilletes en las piernas, las muñecas, el cuello, etc.). A través de esta violencia sin medida, la imagen de la animalidad atormenta el mundo del asilo. Posteriormente, en una perspectiva evolucionista, esta animalidad será considerada como la esencia de la enfermedad. Para la Época Clásica, al contrario, es signo de que el loco no está enfermo. La animalidad, en efecto, lo protege de las debilidades que provoca la locura. Esta animalidad feroz exige ser domada, domesticada. A través de ella, la locura no encontrará las leyes de la naturaleza, sino las mil formas de un bestiario en el que el mal ya no tiene lugar. Entre la experiencia de la animalidad como manifestación de las potencias del mal y nuestra experiencia positiva, evolucionista, se sitúa entonces la experiencia clásica, una experiencia negativa de la animalidad. En la locura, la relación con la animalidad termina suprimiendo la naturaleza humana (**HF**, 197-212). • Hacia fines del siglo XVIII, en cambio, la tranquilidad del animal constituye un rasgo propio de la bondad de la naturaleza. Ahora, es alejándose de la vida inmediata del animal –es decir, con la aparición del medio– como surgirá la posibilidad de la locura. El medio en el que se sitúa al loco, lugar de ruptura entre el hombre y la inmediatez de la naturaleza, desempeñará, así, el papel que había sido hasta entonces el de la animalidad (**HF**, 465-467). • La leyenda del encuentro entre Pinel y Couthon cuenta la historia del loco que es purificado de su animalidad violenta y salvaje. Le queda ahora

una animalidad dócil, que no responde violentamente a la coerción y al adiestramiento (**HF**, 592-593).

BIOLOGÍA. Para el saber de la vida del siglo XIX, la animalidad representa nuevos poderes fantásticos, puesto que en ella se percibe mejor el enigma de la vida (**MC**, 289-291).

POLITICIDAD, BIOPODER. Durante milenios, sostiene Foucault, el hombre fue, como para Aristóteles, un animal que, además, era capaz de una existencia política. El hombre moderno, en cambio, es un animal cuya vida política pone en cuestión su propia animalidad (**HS1**, 188). Véanse también: *Biología*, *Biopoder*.

CINISMO. La animalidad ha representado una función determinante en la filosofía antigua: distinguiéndose del animal, el hombre se afirmaba como tal. En el cinismo, en cambio, la animalidad desempeña una función positiva y se convierte en regla de comportamiento. La vida recta, para los cínicos, implica no tener más necesidades que las que tienen los animales (**CV**, 244). Véase: *Cinismo*.

Animalité [91]: **1961** [57] **HF**: 36-37, 197-209, 212, 256, 465, 467, 475, 529, 543, 552, 592-594, 603, 609, 640. **1963** [2] **DE1**: 234. **RR**: 90. **1966** [4] **MC**: 120, 289-290. **1970** [1] **DE2**: 17. **1971** [1] **LVS**: 11. **1975** [1] **AN**: 283. **1984** [25] **CV**: 165, 231, 244-245, 247-248, 260-261, 292, 310. **HS3**: 247.

anomalía

ALIENACIÓN. La patología clásica sostiene que lo primero es lo anormal en estado puro, que cristaliza en torno a sí las conductas patológicas que constituirán la enfermedad mental y la alteración de la personalidad de las que se sigue la alienación mental. Según el análisis de *Maladie mentale et personnalité*, habría que invertir los términos, es decir, partir de la alienación para definir en último lugar lo anormal (**MMPE**, 103, 105).

GENEALOGÍA DE LO ANORMAL. El campo de la anomalía, tal como funciona en el siglo XIX, se ha constituido a partir de tres elementos o, más bien, de tres figuras que poco a poco lo han dominado: el monstruo humano, el individuo a corregir y el masturbador. • El lugar de aparición del monstruo es lo jurídico-biológico: representa una violación de las leyes de los hombres y de la naturaleza. Se trata de una figura ambigua: transgrede la ley, pero no se puede responder a su violencia mediante la ley; surge a partir de las leyes de la naturaleza, pero se manifiesta como una contranaturaleza. La monstruosidad representa, de este modo, el despliegue de todas las irregularidades posibles mediante el juego de la naturaleza. En este sentido, el monstruo aparece como el principio de inteligibilidad de toda anomalía. Por ello, es necesario buscar lo que hay de monstruoso aun en las pequeñas irregularidades. Lo anormal será un monstruo cotidiano, pálido, banalizado. • El espacio del individuo a corregir es mucho más restringido que el del monstruo: no es la ley y la naturaleza, sino simplemente la familia y las instituciones vinculadas con ella (la escuela, la parroquia, el barrio, la calle). Pero se trata de un personaje mucho más frecuente. También es una figura ambigua: el individuo a corregir aparece como tal en la medida en que es incorregible, en la medida en que la familia y las instituciones, con sus reglas y sus métodos, han fracasado. Lo anormal no sólo será un monstruo empalidecido, sino también un incorregible que habrá que ubicar en un medio de corrección apropiado. • El espacio del masturbador es todavía más restringido que el de las figuras anteriores: es el dormitorio, pero su frecuencia es mucho mayor, casi universal (se trata de un secreto que todos comparten, pero nadie comunica). La genealogía del individuo normal nos remite a estas tres figuras: el monstruo, el incorregible, el onanista (**AN**, 56).

SEXUALIDAD Y PSIQUIATRÍA. A partir de la figura del monstruo, el campo de lo anormal, tal como va configurándose en la psiquiatría del siglo XIX, estará dominado por la noción de instinto, y atravesado por la naturaleza sexual del instinto. Por un lado, porque se aplicarán las nociones provenientes de los fenómenos de la herencia y de la degeneración. Por otro, porque prontamente se establecerán en dicho campo los desórdenes de carácter sexual. Entre 1880 y 1890, la

sexualidad aparecerá como el principio etiológico de toda anomalía (**AN**, 155-156). Las clases del 19 y el 25 de febrero de 1975 del curso *Les Anormaux* están dedicadas al modo en el que la sexualidad ingresa al campo de la psiquiatría a partir de la práctica cristiana de la confesión –es decir, de la aparición del cuerpo del placer y del deseo en las prácticas penitenciales– y de la medicalización de las convulsiones como modelo neurológico de la enfermedad mental. • Por este camino se abre la posibilidad de incorporar la problemática de la masturbación como objeto de la psiquiatría y, al mismo tiempo, la de la medicalización de la familia y de la familia nuclear. El nexo entre anomalía e instinto, en efecto, aparecerá tempranamente en la infancia. "La psiquiatría, tal como yo la he descrito, ha pasado del análisis de la enfermedad mental como delirio al análisis de la anomalía como desorden del instinto" (**AN**, 208; **DE2**, 827-828). Véanse: *Degeneración*, *Norma*.

Anomalie [110]: **1954** [1] **MMPE**: 56. **1962** [1] **MMPS**: 56. **1969** [1] **AS**: 56. **1970** [2] **DE2**: 109, 131. **1973** [1] **DE2**: 446. **1974** [35] **PP**: 116, 124, 199, 208, 218-221, 274, 292. **1975** [57] **AN**: 23, 51-53, 55-58, 68, 70, 97, 101, 122, 151, 155-156, 180-181, 208, 265-266, 290-291, 293, 296, 298. **DE2**: 814. **SP**: 25, 258-259, 304, 307. **1976** [2] **DE3**: 49. **IDS**: 5. **1977** [2] **DE3**: 161, 257. **1978** [4] **DE3**: 437, 441, 495, 624. **1980** [1] **DE4**: 82. **1982** [1] **HS**: 325. **1985** [2] **DE4**: 772, 774.

anormal

Véase: *Anomalía*.

Anormal [144]: **1954** [10] **MMPE**: 56, 68, 75, 103, 105. **1957** [6] **DE1**: 122, 150. **1961** [3] **HF**: 123, 174, 322. **1962** [3] **MMPS**: 56, 68, 75. **1963** [3] **NC**: 102, 157, 196. **1968** [1] **DE1**: 624. **1969** [2] **AS**: 57, 188. **1971** [1] **DE2**: 233. **1973** [3] **DE2**: 396, 417, 454. **1974** [25] **DE2**: 539. **PP**: 57, 83, 115-116, 124, 188, 208, 218-220. **1975** [70] **AN**: 38-39, 52-56, 85, 101-102, 122-124, 127, 155, 239, 249, 258, 265, 275, 283, 290, 294-300. **DE2**: 823, 825, 827. **SP**: 28, 104, 185, 201, 217, 307, 311. **1976** [3] **DE3**: 50. **HS1**: 10. **IDS**: 228. **1977** [4] **DE3**: 374, 378. **1978** [7] **STP**: 59, 65. **1983** [2] **DE4**: 381, 532. **1984** [1] **HS2**: 44.

antigüedad

En sus libros publicados en vida, hasta la aparición del segundo volumen de *Histoire de la sexualité*, Foucault se ocupó predominantemente de lo que denomina "Época Clásica" y de la Modernidad. En otros términos, del período que va desde Descartes hasta nuestros días. La expresión "Época Clásica", utilizada tanto en sus textos como en el título de *Histoire de la folie à l'âge classique*, no hace referencia a la Antigüedad griega o romana, sino a los siglos XVII y XVIII. En *Histoire de la sexualité II*, sin embargo, Foucault se ocupa de la Antigüedad. En las primeras páginas explica esta decisión diciendo que, luego de haber analizado los juegos de verdad en las ciencias empíricas de los siglos XVII y XVIII y los juegos de verdad en las relaciones de poder, era necesario ocuparse también de los juegos de verdad en la relación del sujeto consigo mismo. Desde esta perspectiva, una genealogía del hombre de deseo exige extender el análisis hacia la Antigüedad clásica (**HS2**, 12). A ello responden los dos últimos tomos de *Histoire de la sexualité* y los cursos ya publicados de los años 1981-1984: *L'Herméneutique du sujet*, *Le Gouvernement de soi et des autres* y *Le Courage de la vérité*. • Este recorrido por la Antigüedad, sin embargo, no está guiado por la nostalgia, no ofrece un modelo que habría que repetir. Foucault, en efecto, se siente "completamente libre" respecto de los griegos (**DE4**, 702). • *L'Herméneutique du sujet* se centra en la idea de *cuidado de sí*; *Le Gouvernement de soi et des autres* y *Le Courage de la vérité* tienen como eje la cuestión de la parresia, del decir verdadero. En estos dos últimos, Foucault estudia el desplazamiento de la parresia política a la parresia filosófica. En *Le Courage de la vérité*, además, el análisis se desplaza del decir verdadero al vivir verdadero. Mientras en el curso de 1983 (**GSA**) la figura y los escritos de Platón ocupan el lugar central; en el segundo (**CV**), este espacio es ocupado por los cínicos. Véanse: *Parresia*, *Cinismo*. • Desde la perspectiva, abierta por estos cursos, de una historia del decir verdadero, Foucault

interpreta la filosofía moderna, al menos una parte esencial de ella (Descartes, Kant), como una recuperación de la dimensión parresiástica de la filosofía antigua (**GSA**, 321).

VOLUNTAD DE SABER. A la luz de la publicación de su primer curso en el Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971), resulta inadecuado, a nuestro modo de ver, hablar de un giro de Foucault hacia el mundo griego que se habría producido con los dos últimos volúmenes de *Histoire de la sexualité* o, más tempranamente, con sus cursos de inicios de la década de 1980. En el curso de 1970-1971, la Antigüedad (Aristóteles, los sofistas, Sófocles) no sólo está ampliamente presente, sino que también lo está de manera determinante. No sería exagerado sostener, incluso, que es a partir de la Antigüedad, leída desde una problemática nietzscheana (el carácter ficcional del conocimiento y de la verdad), que Foucault define todo su trabajo genealógico y ético posterior a *L'Archéologie du savoir*. Véase: *Voluntad de saber*.

Antiquité [329]: **1954** [2] **DE1**: 85. **MMPE**: 76. **1961** [5] **HF**: 198, 261, 396, 403, 408. **1963** [2] **NC**: 88, 125. **1964** [4] **DE1**: 295-296, 307. **1966** [6] **DE1**: 497. **MC**: 48. **CUH**: 29. **1971** [12] **DE2**: 220, 222. **LVS**: 51, 79, 94-95, 108, 125. **OD**: 34. **1974** [3] **DE2**: 521. **PP**: 257, 261. **1975** [8] **AN**: 64, 70, 190. **DE2**: 810-811. **SP**: 218. **1976** [15] **DE3**: 69. **IDS**: 6, 58-60, 62, 65-66, 156. **1977** [3] **DE3**: 162, 278, 394. **1978** [23] **DE3**: 515, 538, 558, 560, 563, 635. **STP**: 33, 91, 141, 160, 184-186, 193, 210, 221, 228, 246. **1980** [2] **DE4**: 116, 128. **1981** [3] **DE4**: 139, 143, 160. **1982** [48] **DE4**: 291, 308, 312, 328, 353. **HS**: 4, 18-19, 60, 98, 121, 139, 141, 165, 175, 183, 196, 200, 208, 212, 235, 240, 246, 280-281, 296, 299, 305, 313, 325, 327, 338, 340, 346-347, 373, 383, 390, 416-417, 445. **1983** [51] **DE4**: 385, 396, 402, 404, 407, 440, 462, 478, 486, 541, 544-547, 551-553, 559-560. **GSA**: 15, 42-43, 46, 67, 89, 177, 180, 192, 263, 267, 273, 278-279, 281-282, 312-314, 318, 322, 325. **1984** [134] **CV**: 9, 14-17, 25, 89, 157-161, 163-164, 166, 172, 175, 177-179, 182, 187, 192, 194-195, 214, 216-217, 236, 249, 259, 261-262, 275, 277-278, 290, 294, 302, 309. **DE4**: 584, 610, 615, 622-623, 625, 628, 650, 653-654, 657, 660, 668-673, 681, 698-699, 701-702, 705-706, 712, 731-733, 744, 759. **HS2**: 12-13, 15, 17-18, 20-21, 26, 28-29, 37-38, 95, 106, 115, 166, 216, 221, 274. **HS3**: 16, 36, 48, 163, 181, 222, 271. **1988** [8] **DE4**: 786, 789, 792, 803, 814.

antipsiquiatría

"Se puede, entonces, llamar antipsiquiatría a todo movimiento por el cual la cuestión de la verdad es nuevamente puesta en juego en la relación entre el loco y el psiquiatra" (**PP**, 137). A pesar de que durante la composición de *Histoire de la folie à l'âge classique* Foucault desconocía la existencia del movimiento de la antipsiquiatría, esta obra ha sido vinculada con él. El movimiento antipsiquiátrico en Inglaterra y los Estados Unidos (Szasz) la ha tomado y utilizado (**DE2**, 523). • El curso de los años 1973-1974 en el Collège de France, *Le Pouvoir psychiatrique*, está dedicado al poder psiquiátrico. En este curso, lo que caracteriza a la antipsiquiatría (a diferencia de la despsiquiatrización –véase el artículo respectivo–) es la lucha contra la institución asilar y contra las formas de poder en la relación entre el médico y el enfermo. Esquirol daba cinco razones para la existencia del asilo: garantizar la seguridad personal del enfermo y de la familia, preservar a los enfermos de las influencias externas, vencer sus resistencias personales, someterlos a un régimen médico, imponerles nuevos hábitos intelectuales y morales. El blanco de la antipsiquiatría es esta distribución del poder dentro de la institución asilar (**DE2**, 684). • Acerca de la histeria como la primera forma de antipsiquiatría, véase: *Psiquiatría*. • La oposición de la antipsiquiatría al asilo puede terminar, según Foucault, en una multiplicación de la psiquiatría fuera del asilo (**DE2**, 232).

Antipsychiatrie [62]: **1969** [1] **DE1**: 771. **1971** [3] **DE2**: 209, 232. **1973** [1] **DE2**: 433. **1974** [21] **DE2**: 522-523, 640, 681, 683-686. **PP**: 15, 18, 137, 253, 265. **1975** [3] **DE2**: 773, 776. **1976** [7] **DE3**: 52, 76. **IDS**: 7, 12. **1977** [12] **DE3**: 162, 168, 235, 330, 332, 337, 344, 348, 377, 414. **1978** [1] **DE3**: 633. **1979** [2] **DE3**: 808. **1980** [8] **DE4**: 22, 45-46, 58, 60-61, 81. **1983** [3] **DE4**: 386, 536-537.

antisemitismo

El viejo antisemitismo de carácter religioso ha sido utilizado por el racismo de Estado sólo a partir del siglo XIX, desde el momento en que la pureza de la raza y su integridad se convirtieron en una cuestión de Estado (**IDS**, 76-77). Foucault sitúa este momento como una etapa en el desarrollo de la noción de guerra de razas que analiza en "*Il faut défendre la société*". Véanse: *Biopoder*, *Guerra*.

Antisémitisme [16]: **1976** [9] **IDS**: 75-77. **1977** [4] **DE3**: 280, 325. **1978** [1] **DE3**: 502. **1979** [1] **DE3**: 753. **1980** [1] **DE4**: 115.

antropología

Foucault ha presentado retrospectivamente su trabajo como un análisis histórico de los diferentes modos de subjetivación (**DE4**, 222-223). En este sentido, el sujeto ha sido el eje de todo su recorrido histórico-filosófico. Sin embargo, este proyecto no constituye de ninguna manera una antropología, ni en el sentido filosófico ni en el sentido de las ciencias humanas. De la larga introducción a la edición francesa de la obra de L. Binswanger, *Le Rêve et l'existence*, hasta *Les Mots et les choses* y las obras posteriores, se puede descubrir su progresivo alejamiento de la antropología tal como era practicada en el contexto intelectual en que se formó Foucault.

LA VÍA REAL DE LA ANTROPOLOGÍA. "En la antropología contemporánea nos parece que la obra de Binswanger sigue el camino apropiado. Él ha tomado 'de costado' el problema de la ontología y de la antropología, yendo directamente a la existencia concreta, sus desarrollos y sus contenidos históricos" (**DE1**, 67). Binswanger va y viene entre las formas antropológicas y las condiciones ontológicas de la existencia. No se trata, sin embargo, de una aplicación de los métodos de la filosofía del análisis existencial (Heidegger) a los datos de la experiencia (en este caso, clínica), sino de alcanzar el punto en el que se articulan las formas y las condiciones de la existencia. De este modo, la antropología de Binswanger evita una distinción a priori entre ontología y antropología o una división de esta en filosofía y psicología. Además de este reconocimiento al texto y el procedimiento de Binswanger, Foucault prometía, en esa introducción, una obra posterior en la que habría de situar el análisis existencial en el desarrollo de la reflexión contemporánea sobre el hombre. En esa obra mostraría la inflexión de la fenomenología hacia la antropología, los fundamentos propuestos para la reflexión concreta sobre el hombre. Una antropología que se opondría a todo positivismo psicológico y se situaría en un contexto ontológico (**DE1**, 65-66). Esta obra nunca apareció.

LA *ANTROPOLOGÍA* DE KANT. *Introduction à* l'Anthropologie *de Kant* constituye el primer volumen de la tesis complementaria de Foucault para obtener el doctorado. Aunque este trabajo se remonta a finales de la década de 1950, ha sido publicado recién en 2008. Aquí, luego de ocuparse de la génesis del texto de Kant, trabajado durante más de veinte años, Foucault analiza la inserción de la *Antropología en sentido pragmático* en el pensamiento kantiano. Sin seguir un orden estrictamente cronológico, se ocupa primero de la relación de la *Antropología*... con los escritos del período precrítico y luego, inmediatamente, de su relación con los últimos trabajos de Kant. El nexo con los escritos del período crítico, que temporalmente se ubicaría entre los dos anteriores, es estudiado recién al final de este apartado, aunque de manera mucho más desarrollada. • A propósito de la relación con el pensamiento crítico, un tema recibe una particular atención por parte Foucault: el *Gemüt*, el ánimo. No es difícil comprender la razón; pues, aunque la *Antropología*... conduzca a un conocimiento cosmopolita del hombre, sólo sus páginas finales se ocupan del hombre habitando el mundo. La mayor parte del texto, en cambio, está dedicada a un estudio del *Gemüt*, cuyas facultades rigen la organización del pensamiento de Kant. ¿Cómo el análisis del *Gemüt*, se pregunta entonces, Foucault, conduce a un conocimiento del hombre como ciudadano del mundo? (**IAK**, 35). La respuesta se puede resumir en pocas palabras: ello es posible en la medida en que, en la *Antropología*..., lo universal nace en medio de la experiencia, en el movimiento de lo verdaderamente temporal. • Teniendo

en cuenta sobre todo la tensión existente en la *Antropología...*, entre su punto de apoyo en las críticas y la filosofía trascendental hacia la que se dirige, de la que las críticas son sólo una propedéutica, Foucault se ocupa de establecer la estructura y la especificidad de la antropología kantiana. En cuanto a la estructura, ella es sistemática, en la medida en que expone el todo de su contenido (no la totalidad), según la división que establece entre didáctica (donde Kant repite el recorrido de las tres críticas) y característica (donde se aborda la cuestión de la historia y el destino de la humanidad). Respecto de su especificidad, ella es popular. Foucault se ocupa de mostrar con precisión cómo hay que entender este adjetivo. Según las observaciones del propio Kant en la *Lógica*, la popularidad hace referencia a una determinada perfección del conocimiento, a la certeza de que "el todo es dado en la inagotable multiplicidad de lo diverso" (**IAK**, 59).
• Foucault presta particular atención a las proyecciones de la *Antropología* de Kant en la filosofía contemporánea. "Un día [sostiene] habrá que considerar toda la historia de la filosofía poskantiana y contemporánea desde el punto de vista de esta confusión sostenida, es decir, a partir de esta confusión denunciada" (**IAK**, 67). ¿De qué confusión se trata? Ni más ni menos que del propio proyecto de la antropología y de su estatuto mixto. En efecto, ella se ubica entre el trabajo de las críticas y la filosofía trascendental; en un lugar intermedio definido como interrogación acerca de lo originario, es decir, sobre la relación entre la dispersión temporal y la universalidad. A partir de aquí, ella buscará, sin lograrlo finalmente, conciliar el a priori (la relación entre pasividad y espontaneidad) de las críticas con lo fundamental (el nexo entre verdad y libertad) de la filosofía trascendental. Vemos cómo se esbozan aquí los conceptos que articularán luego las páginas decisivas de *Les Mots et les choses* sobre la analítica de la finitud. Véase: *Hombre*.

EL SUEÑO ANTROPOLÓGICO. "La antropología constituye quizá la disposición fundamental que dirige y conduce el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros" (**MC**, 353). Desde el momento en que la representación perdió el poder de determinar por sí sola el juego del análisis y la síntesis, es decir, con la desaparición de la episteme clásica, la antropología en cuanto analítica de la finitud se convirtió en esa disposición fundamental. Apareció así esta forma de reflexión mixta, en la que los contenidos empíricos (del hombre viviente, trabajador y hablante) son subsumidos en un discurso que se eleva hasta la presunción de lo trascendental. En este *pliegue* de lo empírico y lo trascendental la filosofía ha entrado en el sueño antropológico: todo conocimiento empírico, si concierne al hombre, vale como campo filosófico posible en el que se puede descubrir el fundamento del conocimiento, la definición de sus límites y la verdad (**MC**, 352). Este pliegue delimita el terreno en el que germinaron las ciencias humanas (la psicología, la sociología, el análisis de los mitos y de la literatura). La aparición de las contraciencias humanas (la etnología, el psicoanálisis, la lingüística) nos anuncia que el hombre está por desaparecer. Pero Foucault ve sobre todo en Nietzsche el primer esfuerzo por desenraizar el pensamiento de la antropología, por despertar al pensamiento de su sueño antropológico (**MC**, 353).

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA. A diferencia de las filosofías de la historia, la descripción arqueológica de los enunciados se propone multiplicar en el análisis las instancias de la diferencia, de la multiplicidad, de la discontinuidad. No se trata, para ella, de recurrir a un sujeto único (la conciencia, la razón, la humanidad) como soporte de una historia continua en la que el pasado encuentra su verdad en el presente, y en la que este, en forma de promesa, anticipa un futuro más pleno. Se trata, más bien, de lo contrario: multiplicar las rupturas, evitar las miradas retrospectivas, renunciar a la plétora del sentido o a la tiranía del significante. En este sentido, la arqueología rompe con esa solidaridad constitutiva entre antropología y filosofía de la historia (**AS**, 26). Véanse también: *Hombre, Humanismo, Subjetivación.*

Anthropologie [462]: **1954** [22] **DE1**: 65-68, 87, 96, 105, 109, 113, 117, 119. **MMPE**: 89. **1957** [1] **DE1**: 136. **1961** [312] **HF**: 203, 307, 412, 440, 646, 652. **IAK**: 11-20, 22-44, 46-48, 52, 54-67, 69-78. **1962** [1] **MMPS**: 101. **1963** [2] **DE1**: 239, 248. **1964** [31]

DE1: 288-293, 436. **1965** [9] **DE1**: 439, 446-447, 452. **1966** [21] **DE1**: 541, 553. **MC**: 15, 238, 261, 269-271, 273-275, 350-353, 388, 390. **1967** [3] **DE1**: 608. **DFA**: 16. **1969** [4] **AS**: 22, 26, 182. **DE1**: 821. **1971** [2] **DE2**: 220. **LVS**: 78. **1974** [6] **PP**: 218, 294, 326-327. **1975** [11] **AN**: 26, 49, 70, 95-96, 143, 153. **SP**: 24. **1976** [4] **DE3**: 80, 96. **IDS**: 174, 235. **1977** [2] **DE3**: 144, 208. **1978** [14] **DE3**: 454-455, 457-459, 461-462, 579, 622. **1979** [7] **NB**: 227, 239, 245, 255, 257, 303. **1980** [2] **DE4**: 27, 58. **1981** [2] **DE4**: 170, 184. **1982** [2] **HS**: 60, 102. **1984** [4] **DE4**: 579, 729. **HS3**: 283.

aphrodisia

ÉTICA. Los tomos segundo y tercero de *Histoire de la sexualité* se dedican en gran medida al tema de los *aphrodisia*, particularmente el segundo, cuyo título, *L'Usage des plaisirs*, traduce la expresión griega *khresis aphrodision*. Se trata de un adjetivo sustantivado que los latinos tradujeron por *venerea* y del que el *Suda* propone como significación las "cosas" o los "actos de Afrodita" queridos por la naturaleza, a los que asocia un placer intenso y a los que conduce una fuerza siempre susceptible de exceso y revuelta (**HS2**, 105). • A diferencia de la noción cristiana de carne y de la moderna noción de sexualidad, los *aphrodisia* no han sido objeto ni de clasificación ni de desciframeiento. Su problematización ética o, para utilizar el vocabulario foucaultiano, la modalidad en la que se han convertido en sustancia ética responde a una forma de interrogación diferente de la cristiana y de la moderna. Por un lado, más que la morfología del acto, lo que está en primer plano es su dinámica, lo que liga el acto con el deseo y el placer. La interrogación cristiana y moderna, en cambio, se estructuró sobre la base de su separación. Por otro lado, en cuanto objeto de interrogación ética, la problematización de los griegos se articula en torno a dos cuestiones: la cantidad y la polaridad. Respecto de la cantidad, la preocupación atañe a la intensidad de los actos y su frecuencia. De este modo, los *aphrodisia* caen dentro del campo de la virtud de la continencia y el vicio de la incontinencia. En cuanto a la polaridad, esto es, a los roles activo o pasivo que pueden desempeñarse en las relaciones sexuales, la preocupación de los griegos pasa por cierto isomorfismo con la situación que "por naturaleza" se ocupa en la sociedad: la actividad es propia del hombre y, más aún, del ciudadano; la pasividad, en cambio, de las mujeres y de los esclavos. De nuevo, a diferencia de la noción moderna, no nos encontramos aquí con la sexualidad concebida como algo común a hombres y mujeres. • En la clasificación de los placeres, los *aphrodisia* aparecen como inferiores. Esta condición, sin embargo, a diferencia de la noción cristiana de carne, no depende del estado de naturaleza caída, del pecado de los orígenes, sino del hecho de que son placeres comunes al hombre y al animal. Pero, a pesar de ello, la intensidad del deseo sexual, a través del cual la naturaleza asegura la continuidad de la especie, hace de ellos una preocupación ética mayor. En este sentido, desde el punto de vista de los placeres, la analogía entre los *aphrodisia* y los placeres de la mesa (la bebida y la comida) ha sido una de las constantes del pensamiento griego. • Brevemente, la interrogación ética de los griegos acerca de los *aphrodisia* se resume en la pregunta "¿cómo usarlos?". No se trata entonces de una problematización del deseo o del placer, sino del ejercicio, de la *khresis*. En esta perspectiva nos encontramos con tres ámbitos fundamentales de preocupación: en relación con la salud, la *dietética*; en relación con la casa (*oikos*), la *económica*; y finalmente, en relación con la pederastia, la *erótica* (**HS2**, 47-62).

HELENISMO. Mientras que, como dijimos, en el segundo volumen de *Histoire de la sexualité* Foucault aborda la cuestión de los *aphrodisia* en los autores clásicos y en relación con el concepto de *khresis*, en el tercero, *Le Souci de soi*, extiende el período de análisis y se sitúa en la perspectiva del "cuidado", *epiméleia*. El análisis comienza por *La interpretación de los sueños* de Artemidoro y se extiende hasta Séneca, Galeno, Epicteto, Plutarco y Marco Aurelio, es decir, hasta el helenismo. Aunque la problematización moral de la experiencia de los *aphrodisia* permanezca dentro del encuadre definido en la Época Clásica, nos encontramos, sin embargo, con modificaciones significativas: una

preocupación mayor por la conducta sexual (los médicos, atentos a los efectos de la práctica sexual, recomiendan la abstinencia y declaran preferir la virginidad al uso de los placeres), una mayor importancia acordada al matrimonio (los filósofos condenan toda relación que pueda tener lugar fuera del matrimonio y prescriben una fidelidad más rigurosa entre los esposos), una desvalorización del amor a los mancebos hasta alcanzar su descalificación doctrinal. En pocas palabras, un estilo más riguroso en el que se modifica la manera de definir la relación entre el sujeto y su actividad sexual (**HS3**, 50, 269). De la moral sexual del helenismo se apropiaron de forma masiva los autores cristianos. • Foucault aborda la cuestión de los *aphrodisia* en esta cultura del *cuidado de sí mismo* (nuevo contexto político marcado por la crisis de la polis clásica y la aparición de una nueva forma de individualismo) en relación con el cuerpo, la esposa y los mancebos.

CRISTIANISMO. Como vemos, la continuidad de los códigos éticos de la conducta sexual entre la Antigüedad y el cristianismo (**HS2**, 21 y ss.) es sólo una continuidad relativa. En la moral cristiana, la problematización de la carne ya no será una cuestión de *uso*, sino de desciframiento de los *arcana* del deseo por las formas y funciones de un conjunto de actos cuidadosamente definidos (**HS2**, 106), lo que dará lugar a una hermenéutica del deseo y del sí mismo. Véanse: *Carne*, *Sexualidad*.

Aphrodisia [143]: **1981** [4] **DE4**: 215-216, 218. **1982** [8] **DE4**: 302. **HS**: 4, 21, 41. **1983** [9] **DE4**: 394, 397-399, 481, 487. **1984** [122] **DE4**: 619, 621, 661-662. **HS2**: 41, 43-45, 47-59, 61, 63-67, 77, 79, 92, 105-106, 112, 115, 123-124, 126-127, 130, 133-135, 142-143, 153, 156, 237, 243, 251, 257, 264, 274-275. **HS3**: 15, 42, 49, 53, 127, 129, 132-133, 139, 146, 148, 151-152, 154, 156, 158, 162-164, 168, 197, 199, 201-202, 206, 210, 214, 216, 222, 229-230, 233, 237-238, 242, 245, 253, 261.

archivo

El término "archivo" no refiere en Foucault, como en el lenguaje corriente, ni al conjunto de documentos que una cultura conserva como memoria y testimonio de su pasado ni a la institución encargada de hacerlo. El archivo es, más bien, el sistema de las condiciones históricas de posibilidad de los enunciados (**AS**, 170). En efecto, los enunciados, considerados como acontecimientos discursivos, no son ni la mera transcripción del pensamiento en discurso ni el solo juego de las circunstancias. Los enunciados como acontecimientos poseen una regularidad específica, que rige su formación y sus transformaciones. Por ello, el archivo determina también, de este modo, que los enunciados no se acumulen en una multitud amorfa o se inscriban simplemente en una linealidad sin ruptura. Las reglas del archivo definen: los límites y las formas de la *decibilidad* (de qué y cómo es posible hablar); los límites y las formas de la *conservación* (qué enunciados están destinados a ingresar en la memoria de los hombres por la recitación, la pedagogía, la enseñanza; qué enunciados pueden ser reutilizados); los límites y las formas de la memoria tal como aparece en cada formación discursiva (qué enunciados reconoce como válidos, discutibles o inválidos; qué enunciados reconoce como propios y cuáles como extraños); los límites y las formas de la *reactivación* (qué enunciados anteriores o de otra cultura retiene, valoriza o reconstituye; a qué transformaciones, comentarios, exégesis o análisis los somete); los límites y las formas de la *apropiación* (cómo define la relación del discurso con su autor, qué individuos o grupos tienen derecho a determinada clase de enunciados; cómo la lucha por hacerse cargo de los enunciados se desarrolla entre las clases, las naciones o las colectividades) (**AS**, 169, 171; **DE1**, 681-682). • "Entiendo por 'archivo' el conjunto de los discursos efectivamente pronunciados. Este conjunto es considerado no sólo como un conjunto de acontecimientos que han tenido lugar de una vez para siempre y han quedado en suspenso, en el limbo o el purgatorio de la historia, sino también como un conjunto que continúa funcionando, que se transforma a través de la historia, que brinda la posibilidad de aparecer a otros discursos" (**DE1**, 772). • No se puede describir exhaustivamente el archivo de una sociedad o de una civilización (**AS**, 171). • El umbral de existencia del archivo está fijado

por lo que separa nuestros discursos de lo que ya no podemos decir. Por ello, el archivo concierne a algo que es nuestro, pero no a nuestra actualidad (**AS**, 172). • "La arqueología es, en sentido estricto, la ciencia de este archivo" (**DE1**, 499).

Archive [52]: **1964** [1] **DE1**: 299. **1966** [3] **DE1**: 499, 530. **1967** [3] **CUH**: 30. **DE1**: 595. **1968** [6] **DE1**: 681, 688, 708-709. **1969** [29] **AS**: 103, 166, 169-173, 177, 269-270. **DE1**: 733, 772, 786-787. **1974** [1] **DE2**: 658. **1975** [3] **DE2**: 740. **SP**: 167, 191. **1976** [2] **HS1**: 85. **1978** [2] **DE3**: 468-469. **1982** [1] **DE4**: 351. **1984** [1] **DE4**: 759.

Arendt, Hannah (1906-1975)

En los textos publicados hasta este momento, encontramos una única referencia del propio Foucault a Hannah Arendt; las restantes aparecen en preguntas que se le formularon. En esta única referencia, precisamente respondiendo a una pregunta, Foucault señala, a diferencia de Arendt, que no se puede establecer una distinción tajante entre "relación de dominación" y "relación de poder" (**DE4**, 589).

Hannah Arendt [5]: **1984** [5] **DE4**: 588-589.

Ariès, Philippe (1914-1984)

El encuentro entre Foucault y Ariès se remonta a la época de publicación de *Histoire de la folie à l'âge classique*. Fue precisamente Ariès, lector de la editorial Plon, el impulsor de su aparición (**DE4**, 649). • Foucault consideró a Philippe Ariès como el creador de la historia de las mentalidades, la historia que relata lo que el hombre hace de sí mismo como especie viviente (**DE3**, 503). Más tarde, en el artículo publicado en ocasión de su muerte, más que como una "historia de las mentalidades", consideró los trabajos históricos de Ariès como una "historia de las prácticas" de la "estilización de la existencia", es decir, de las formas por las cuales el hombre se manifiesta, se inventa, se olvida o se niega en su fatalidad de ser viviente y mortal (**DE4**, 648). Esta historia de las prácticas toma por objeto las conductas que conciernen a la vida y la muerte, el modo en que la vida se convierte en historia. • Foucault sitúa sus propios trabajos de historia en la línea teórica de Ariès (**DE4**, 650).

Philippe Ariès [49]: **1961** [1] **HF**: 686. **1975** [1] **SP**: 143. **1977** [1] **DE3**: 192. **1978** [11] **DE3**: 503-505. **STP**: 255. **1982** [1] **DE4**: 295. **1984** [34] **DE4**: 646-653, 655.

Aristófanes (~445-~380)

Cuatro de las comedias de Aristófanes son citadas en *L'Usage des plaisirs*: *La asamblea de las mujeres*, *Las tesmoforías*, *Los caballeros* y *Los arcanienses*. Foucault hace referencia a ellas, principalmente, en razón de las descripciones descalificadoras de los afeminados y de la práctica de la pederastia (Agatón, en primer lugar) (**HS2**, 26, 211, 241-242, 255; **DE4**, 551-552). • Encontramos también varias referencias a la figura literaria de Aristófanes en *El banquete* de Platón (**HS2**, 255-256).

Aristophane [23]: **1969** [1] **DE1**: 754. **1971** [1] **LVS**: 183. **1982** [1] **HS**: 376. **1983** [2] **DE4**: 551-552. **1984** [18] **CV**: 11. **HS2**: 26-27, 57, 211, 241-242, 254-256, 266, 279.

Aristóteles (~386-~322)

ÉTICA DE LOS PLACERES. Foucault se ocupa de Aristóteles a propósito de numerosos temas vinculados con la ética de los placeres: la descalificación moral de las relaciones extraconyugales (**HS2**, 24); la noción de intemperancia que, para Aristóteles, concierne a los placeres del cuerpo (excluyendo los de la vista, los del oído y los del olor) (**HS2**, 49-50); los placeres naturales, en los que las únicas faltas que se pueden cometer son del orden de la cantidad (**HS2**, 54-55); la pasividad de la mujer (**HS2**, 56); la relación entre deseo y razón (**HS2**, 60); el nexo entre placeres de la mesa y placeres del amor (**HS2**, 61-64); la distinción entre *sophrosyne* y *enkráteia* (**HS2**, 75-82); la libertad y la esclavitud en la ciudad y en el individuo respecto del gobierno de los placeres (**HS2**, 92-99); el peligro para la salud a causa del abuso de los placeres sexuales (**HS2**, 134-

138); la reproducción (**HS2**, 148-150); la relación entre actividad sexual y muerte (**HS2**, 152); las políticas de la templanza (**HS2**, 193-200).

LAS CATEGORÍAS. Sobre la teoría clásica del signo y su crítica de la doctrina de las categorías de Aristóteles, cf. **DE1**, 643-644.

VOLUNTAD DE SABER. Su primer curso en el Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971), estuvo dedicado a la morfología de la voluntad de saber. A propósito, Foucault considera dos modelos teóricos: Aristóteles y Nietzsche. Aquí, analiza en detalle el inicio de la *Metafísica* de Aristóteles. Véase: *Voluntad de saber*.

PARRESIA. Foucault se ocupa de Aristóteles también en varios momentos clave de su último curso, *Le Courage de la vérité*, a propósito de la relación entre parresia y coraje (**CV**, 13), y entre parresia y democracia (**CV**, 46-51, 56).

Aristote [445]: **1954** [2] **DE1**: 85, 170-171. **1961** [4] **HF**: 202, 333. **1963** [1] **RR**: 82. **1964** [3] **DE1**: 361, 374, 381. **1965** [3] **DE1**: 451, 453, 457. **1966** [3] **MC**: 52, 70, 108. **1969** [11] **AS**: 187. **DE1**: 742-744, 768, 770, 796, 804, 818. **1970** [5] **DE2**: 45, 65, 76, 91, 106. **1971** [155] **DE2**: 242-243. **LVS**: 3, 6-11, 13-14, 16-17, 20-25, 31, 32-42, 44-46, 48-53, 55-58, 60, 64-68, 92, 95-96, 121, 124-125, 137, 138-139, 141, 159, 183, 187, 195, 209, 213, 251. **1973** [1] **DE2**: 403. **1974** [1] **DE2**: 571. **1976** [1] **HS1**: 188. **1977** [1] **DE3**: 395. **1978** [6] **DE3**: 538. **STP**: 87, 117, 196, 220. **1981** [1] **DE4**: 140. **1982** [16] **HS**: 19, 26, 28, 56, 72, 139, 178, 182-183, 365, 371, 376-377. **1983** [13] **DE4**: 387, 399, 550. **GSA**: 58, 73, 89, 103, 138, 258, 261. **1984** [218] **CV**: 13, 22, 35, 46-51, 53, 55-56, 65, 70, 85-86, 163, 224, 230. **DE4**: 613, 673, 699-701. **HS2**: 24, 45, 48-56, 58-64, 68-69, 75-78, 81-82, 86, 88, 92, 94-95, 97-101, 103, 118, 126, 131, 134-135, 138-140, 148-152, 161, 165, 184-185, 191, 193-197, 200-202, 214, 225-226, 238, 252, 279-280, 284. **HS3**: 55, 108, 131, 148, 167, 173-174, 180, 187, 189, 203, 208, 215, 271-272, 275-276, 284.

arqueología

ORDEN. *Les Mots et les choses* lleva como subtítulo *Une archéologie des sciences humaines*. El prefacio, en efecto, presenta la obra no como una historia en el sentido tradicional del término, sino como una arqueología cuyos problemas de método serán estudiados en una obra posterior (*L'Archéologie du savoir*) (**MC**, 13). Ya en *L'Histoire de la folie à l'âge classique* Foucault concebía su práctica de la historia como una arqueología del saber (**HF**, 314), que no se ocupa de describir los conocimientos según su progreso hacia una objetividad, sino de la episteme, de las condiciones históricas de posibilidad del saber. Entre los "códigos fundamentales de una cultura" y las teorías científicas y filosóficas que explican por qué hay un orden, existe para Foucault una "región intermedia" –"más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más verdadera que las teorías" (**MC**, 12)– que fija, como experiencia del orden, las condiciones históricas de posibilidad de los saberes. La arqueología se propone analizar, precisamente, esta "experiencia desnuda" del orden. Desde esta perspectiva, en *Les Mots et les choses* no se nos muestra el movimiento casi ininterrumpido de la *ratio* europea, sino dos grandes discontinuidades: la que separa el Renacimiento de la Época Clásica y la que distancia a esta de la Modernidad (**MC**, 13-14).

HISTORIA, MONUMENTO, DOCUMENTO. La arqueología del saber se sitúa en el momento de transformación en el cual la historia redefine su posición respecto de los documentos. La tarea primera de la historia ya no consiste en interpretar el documento, determinar si dice la verdad o señalar su valor expresivo, sino más bien en trabajarlo desde el interior (**AS**, 14). En otros términos, en lugar de tratar los monumentos como documentos (lugar de la memoria del pasado), trata los documentos como monumentos. No busca en ellos las huellas que han podido dejar los hombres, sino, más bien, aislar sus elementos, agruparlos, establecer relaciones, reunirlos según niveles de pertinencia. Los efectos de superficie de este cambio de la historia respecto del estatuto del documento han sido, en primer lugar en el campo de la historia de las ideas, la mul-

tiplicación de las rupturas, y en la historia propiamente dicha, la aparición de los grandes períodos (**AS**, 15). Otras consecuencias han sido la importancia acordada a la noción de discontinuidad (**AS**, 16-17); la posibilidad de abordar una historia general, no una historia global (**AS**, 17-19); la aparición de nuevos problemas metodológicos (constitución de un corpus coherente, determinación del principio de selección, definición del nivel de análisis, delimitación de conjuntos articulados, establecimiento de las relaciones entre ellos) (**AS**, 19-20).

HISTORIA DE LAS IDEAS. Como respuesta a estos nuevos problemas metodológicos, Foucault ha elaborado una serie de nociones (*formaciones discursivas, positividad, archivo*) y ha definido un dominio de análisis (*enunciados, campo enunciativo, prácticas discursivas*). "La arqueología describe los discursos como prácticas específicas en el elemento del archivo" (**AS**, 174). En este sentido, la arqueología se distingue de la historia de las ideas. Los grandes temas de la historia de las ideas son la génesis, la continuidad, la totalización, el pasaje de la no filosofía a la filosofía, de la no cientificidad a la ciencia, de la no literatura a la obra. La arqueología no es una disciplina interpretativa; no trata los documentos como signos de otra cosa, sino que los describe como prácticas. Por ello, no persigue establecer la transición continua e insensible que une todo discurso a lo que lo precede y a lo que lo sigue, sino su especificidad. No está subordinada a la obra (para encontrar allí la expresión de la individualidad o de la sociedad, la instancia del sujeto creador –no es ni psicología ni sociología–); define, más bien, prácticas discursivas que atraviesan las obras. Finalmente, tampoco pretende establecer la identidad de lo dicho (lo que los hombres han pensado, querido, intentado o deseado decir en el momento en que proferían sus discursos), sino que es una reescritura de los discursos en el nivel de su exterioridad (**AS**, 182-183). Entre arqueología e historia de las ideas encontramos cuatro grandes diferencias: 1) Respecto de la asignación de la novedad, la arqueología no busca las invenciones o el momento en que algo se dijo por primera vez, sino la regularidad de los enunciados. 2) Respecto del análisis de las contradicciones, las formaciones discursivas, objeto de la descripción arqueológica, no son un texto ideal, continuo; la descripción arqueológica preserva sus múltiples asperezas. 3) Respecto de las descripciones comparativas, al suspender la primacía del sujeto y, de este modo, no reducir el discurso a la expresión de algo que sucede en el interior de un *cogito*, la arqueología no pretende tampoco ser un análisis causal de los enunciados que permitiría relacionar punto por punto un descubrimiento y un hecho, un concepto y una estructura social. La arqueología se inscribe en la historia general; quiere mostrar cómo la historia (las instituciones, los procesos económicos, las relaciones sociales) puede dar lugar a tipos definidos de discurso. 4) Respecto del establecimiento de las transformaciones, la contemporaneidad de varias transformaciones no significa para la arqueología una exacta coincidencia cronológica. Numerosas relaciones son posibles entre ellas. "Ruptura" es el nombre que reciben las transformaciones que afectan al régimen general de una o varias formaciones discursivas. Por ello, la *época* no es la unidad de base. Si la arqueología habla de época, lo hace a propósito de prácticas discursivas determinadas. Foucault aborda cada uno de estos temas en **AS**, 184-231.

FORMALIZACIÓN E INTERPRETACIÓN. La arqueología define una metodología de análisis de los discursos que no es ni formalista ni interpretativa (**AS**, 177). Mientras que la unidad de trabajo de las metodologías formalistas es la proposición-significante y la de la interpretación es la frase-significado, la arqueología se ocupa de *enunciados* y *formaciones discursivas*. (Véanse las entradas respectivas.)

OTRAS ARQUEOLOGÍAS. Hasta el momento de la publicación de *L'Archéologie du savoir* (1969), la episteme era una modalidad de interrogación de los saberes. En este sentido, se trataba de arqueologías orientadas a la episteme. De todos modos, Foucault piensa en la posibilidad de otras descripciones arqueológicas, no orientadas a la episteme: una arqueología de la sexualidad, de la pintura, de la política (**AS**, 251-254).

GEOLOGÍA, GENEALOGÍA. "La arqueología, como yo la entiendo, no es pariente de la geología

(como análisis del subsuelo) ni de la genealogía (como descripción de los comienzos y las sucesiones), es el análisis del discurso en su modalidad de archivo" (**DE1**, 595).

KANT. El término "arqueología" ha sido utilizado por Kant para referirse a la historia de lo que hace necesaria una forma de pensamiento. El texto es *Progresos de la metafísica* (en *Gesammelte Schriften*, Berlín, Walter de Gruyter, t. XX, 1942, 341). Este es el terreno de la arqueología; no el de Freud, como piensa Steiner (**DE2**, 221). Véanse además: *Enunciado, Episteme, Filosofía, Formación discursiva, Saber.*

Archéologie [285]: **1954** [1] **MMPE**: 26. **DE1**: 160. **1961** [6] **HF**: 113, 144, 314. **IAK**: 13, 71. **1962** [1] **MMPS**: 26. **1964** [1] **DE1**: 296. **1966** [22] **DE1**: 498-500, 543. **MC**: 13-15, 64, 142, 214, 220-221, 229-230, 274, 281, 290, 318, 377, 398. **1967** [9] **DE1**: 575, 587, 589, 595, 599, 602, 606. **1968** [8] **DE1**: 663, 676, 681, 696, 708, 730. **1969** [97] **AS**: 15, 27, 173, 177-178, 182-183, 189-190, 192, 194, 199-200, 206-209, 212-213, 215-216, 218-223, 225, 227-228, 230-233, 235, 239, 244, 251-252, 255, 265, 268-271. **DE1**: 771-772, 776-778, 786-787, 832, 843-844. **1970** [3] **DE2**: 104, 107. **1971** [25] **DE2**: 157-158, 166-167, 173, 182, 192, 207, 221, 239, 242. **LVS**: 50, 52, 67, 193, 251. **1973** [5] **DE2**: 405-406. **1974** [23] **DE2**: 521-522, 643-645. **PP**: 14, 20, 89, 92, 197, 238-239, 256-258. **1975** [10] **AN**: 24, 55, 98, 100. **DE2**: 752, 759, 790, 808, 813. **1976** [21] **DE3**: 28-31, 37, 39, 88. **HS1**: 172. **IDS**: 11, 20, 167, 191. **1977** [10] **DE3**: 167, 235, 300, 399, 404-405, 419. **1978** [13] **DE3**: 468, 582, 585, 678. **STP**: 38, 88. **1979** [2] **NB**: 270. **1980** [5] **DE4**: 42, 57, 71-72. **1981** [1] **DE4**: 196. **1982** [2] **DE4**: 283. **HS**: 468. **1983** [13] **DE4**: 393, 437, 443, 451, 457, 530. **GSA**: 156. **1984** [7] **DE4**: 599, 618, 632, 652, 730. **HS2**: 19.

arquitectura

El tema de la arquitectura está estrechamente ligado con la cuestión del poder. Foucault distingue, en efecto, una arquitectura del espectáculo y otra de la vigilancia cuya forma paradigmática es el panóptico de Bentham (**DE2**, 608). Esta relación entre arquitectura y poder toma forma a través del modo en el que la organización del espacio distribuye el movimiento de la mirada y determina la visibilidad. La arquitectura de los templos, de los palacios, de los teatros, responde al juego de la visibilidad en el ejercicio tradicional del poder (**SP**, 218); la correspondiente al poder disciplinario será la arquitectura de las prisiones, de los hospitales, de las escuelas. Véase: *Panóptico.*

Architecture [172]: **1957** [1] **DE1**: 148. **1961** [3] **HF**: 62, 253, 573. **1962** [5] **DE1**: 212-214, 225. **MMPS**: 79. **1963** [11] **DE1**: 240. **NC**: 114, 120, 201. **RR**: 15-16, 44, 74, 99, 160, 192. **1964** [2] **DE1**: 411, 425. **1966** [13] **CUH**: 14. **DE1**: 505, 507, 550. **MC**: 52, 242, 244, 250, 252, 283, 293, 298, 303. **1967** [3] **DE1**: 620, 622. **PM**: 32. **1968** [4] **DE1**: 675, 714, 716. **1969** [17] **AS**: 49, 52, 62, 75-76, 80, 82, 129, 152, 196, 242, 263. **DE1**: 766, 782, 794, 843. **1970** [2] **DE2**: 76, 96. **1972** [1] **DE2**: 293. **1973** [3] **DE2**: 437, 439. **1974** [14] **DE2**: 594, 608, 613, 686. **PP**: 92, 104, 127, 179. **1975** [18] **AN**: 128. **DE2**: 812. **SP**: 35, 117, 141, 145, 170, 174-175, 188, 190, 204, 208, 218, 241, 252. **1976** [2] **DE3**: 24, 34. **1977** [10] **DE3**: 190, 192-193, 404. **1978** [9] **DE3**: 519, 576, 698. **STP**: 19, 22, 28. **1979** [2] **DE3**: 725, 736. **1982** [47] **DE4**: 220, 270-271, 274-276, 278-285, 351. **1983** [2] **DE4**: 431. **GSA**: 329. **1984** [3] **DE4**: 673, 752. **HS3**: 124.

ars erotica

Según Foucault, históricamente existen dos procedimientos para producir la verdad del sexo: la *ars erotica* y la *scientia sexualis*. En la *ars erotica*, la verdad del sexo se extrae del placer mismo, de su práctica, de su experiencia. China, Japón, India, las sociedades árabe-musulmanas, se han dotado de una *ars erotica* (**HS1**, 77). En la *scientia sexualis*, en cambio, la verdad del sexo es del orden del discurso. • Aunque nuestra civilización haya dado lugar a una *scientia sexualis*, la *ars erotica* no ha desaparecido; ella subsiste en la dirección de conciencia, en la búsqueda de la unión espiritual, en el placer de la verdad, por ejemplo (**HS1**, 94-95). • "Uno de los numerosos puntos en los que cometí un error en este libro [*La Volonté de savoir*, primer volumen de *Histoire de la sexualité*] es

lo que dije acerca de la *ars erotica*. Yo la oponía a la *scientia sexualis*. Pero es necesario ser más preciso. Los griegos y los romanos no tenían ninguna *ars erotica* en comparación con la *ars erotica* de los chinos (o digamos que no era algo muy importante en su cultura). Ellos tenían una *tekhne tou bíou* donde la economía del placer desempeñaba un papel muy importante. En este 'arte de vivir', la idea según la cual era necesario ejercer un dominio perfecto sobre sí mismo se convirtió rápidamente en el problema central. Y la hermenéutica cristiana de sí constituyó una nueva elaboración de esta *tekhne*" (**DE4**, 390, 615).

Ars erotica [23]: **1976** [7] **HS1**: 77, 90, 94-96. **1977** [1] **DE3**: 134. **1978** [6] **DE3**: 525-526. **1983** [4] **DE4**: 390. **1984** [4] **DE4**: 615. **1988** [1] **DE4**: 794.

Artaud, Antonin (1896-1948)

En Artaud se expresa, contra la conciencia crítica, la conciencia trágica de la locura (**HF**, 47). • La obra de Artaud, como la de Roussel, pone de manifiesto el nuevo modo de ser de la literatura, en el que el lenguaje deja de estar subordinado al sujeto (**MC**, 395). • En Artaud, el lenguaje discursivo está destinado a desatarse en la violencia del cuerpo y del grito, y el pensamiento, abandonando la interioridad charlatana de la conciencia, se convierte en energía material, sufrimiento de la carne, persecución y desgarramiento del sujeto (**DE1**, 522).

Antonin Artaud [55]: **1961** [22] **DE1**: 161, 169. **HF**: 28, 47-48, 221, 223, 314, 432-433, 435, 440-441, 632, 656, 661-663. **1962** [2] **MMPS**: 89, 104. **1963** [3] **DE1**: 266, 268. **RR**: 207. **1964** [3] **DE1**: 412-413, 419. **1966** [7] **DE1**: 500, 522, 525. **MC**: 59, 339, 395. **1968** [1] **DE1**: 704. **1970** [6] **DE2**: 80, 105, 108-109, 132. **1971** [1] **OD**: 23. **1973** [2] **DE2**: 412. **1975** [1] **AN**: 50. **1978** [7] **DE3**: 475, 490, 578, 677.

artes de gobernar

Según la primera lección de *Naissance de la biopolitique*, la expresión "artes de gobernar", normalmente en plural, debe ser tomada en sentido restringido en lo que respecta tanto al término "arte" cuanto a "gobernar". Respecto de "arte", no se trata, en efecto, del modo en que se ha efectivamente gobernado, sino de la manera en que la práctica de gobernar ha sido objeto de reflexión. Respecto de "gobernar", Foucault concentra su análisis sólo en las prácticas políticas de gobierno. Por "artes de gobernar" debemos entender, entonces, la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política (**NB**, 3-4). • En el siglo XVI, en una época de fuerte concentración estatal y de disidencia religiosa (aparición de los grandes Estados territoriales y administrativos, surgimiento de la Reforma protestante, etc.), entre el género literario "consejos para el príncipe" y los tratados acerca de la policía (véase el artículo correspondiente), encontramos una serie de tratados que se presentan bajo la denominación común de "artes de gobernar" (**STP**, 92). La aparición de esta literatura y de sus correspondientes prácticas ha sido posible por una serie de motivos, entre los que es necesario señalar: la expansión demográfica, la abundancia monetaria, el aumento de la producción agrícola y, en particular, la emergencia del problema de la población (**STP**, 107).

MAQUIAVELO. Toda esta literatura acerca del gobierno toma como contrapunto *El príncipe* de Maquiavelo. Es posible hablar, por ello, de un género anti-Maquiavelo, cuyos representantes explícitos han sido Ambrogio Politi, Innocent Gentillet y Federico II; y, de manera menos explícita, pero igualmente determinada, Thomas Elyot, Guillaume de La Perrière y François de La Mothe le Vayer (**STP**, 94). El príncipe de Maquiavelo se caracteriza, según estos autores, por la relación de exterioridad respecto de su principado, pues no le pertenece por ninguna condición natural o jurídica. Su principado le viene por tradición o ha sido conquistado por la violencia. El nexo entre el príncipe y su principado, por ello, es frágil y está siempre amenazado. El objetivo del príncipe es mantener y fortalecer este vínculo, determinando cuáles son los peligros y manipulando las relaciones de fuerza. A esta concepción de la política se opone el género "artes de gobernar".

CARACTERÍSTICAS. Foucault enumera cuatro grandes características de la concepción del gobierno en la literatura de las artes de gobernar. 1) A diferencia de Maquiavelo, sin negar sus especificidades, los autores de estos tratados sostienen, en general, una continuidad entre el gobierno político, la economía y la moral. En primer lugar, una continuidad ascendente: quien quiera gobernar el Estado debe poder gobernarse a sí mismo. En segundo lugar, una continuidad descendente: en un Estado bien gobernado, los padres saben gobernar a sus familias y los individuos a sí mismos. La cuestión fundamental que domina toda esta inmensa literatura es cómo la economía, entendida como gestión de la familia y de la casa, concierne al ámbito del Estado. "[...] el arte de gobernar es, precisamente, el arte de ejercer el poder bajo la forma y según el modelo de la economía" (**STP**, 98). • A partir de esta problemática, el término "economía" comienza a adquirir su sentido moderno: "un nivel de realidad, un campo de intervención para el gobierno, a través de una serie de procesos complejos y, creo, absolutamente capitales para nuestra historia. Pues esto es gobernar y ser gobernado" (**STP**, 99). 2) Según los autores de este género, no se gobierna el territorio, sino las cosas. En esto se diferencia la soberanía, que tiene por objeto el territorio, del gobierno (**STP**, 101). 3) Más que de un bien común (entendido, según la teoría de la soberanía, como la sumisión a la ley), es necesario hablar de un conjunto de fines específicos. 4) El buen gobierno no debe servirse del aguijón, sino de la paciencia, la sabiduría y la diligencia.

SOBERANÍA, FAMILIA, POBLACIÓN. Las artes de gobernar se sitúan entre el cuadro demasiado rígido de la teoría de la soberanía y el modelo demasiado débil, desde el punto de vista político, de la administración familiar (**STP**, 108). El saber estadístico, que comienza a formarse por esta época, muestra, en efecto, que los fenómenos de la población son irreductibles al modelo familiar. La familia deja de ser por ello un modelo para la política y se convierte en un objetivo y en un instrumento de esta. La emergencia de la población, sin embargo, no elimina, sino que vuelve más agudo, el problema de la soberanía (**STP**, 110).

Arts de gouverner [16]: **1978** [10] **DE3**: 635, 641, 720. **STP**: 92, 97, 120, 169, 355. **1979** [4] **NB**: 154, 316-317. **1983** [1] **GSA**: 241. **1984** [1] **HS2**: 156.

Artemidoro (s. II d.C.)

Foucault consagra la primera parte de *Le Souci de soi* al análisis del texto *La interpretación de los sueños*, de este filósofo pagano del siglo II (**HS3**, 16-50). Tres capítulos de esta obra están dedicados a los sueños sexuales, que pueden ser comprendidos a la luz de la economía, las relaciones sociales, el éxito y el fracaso del individuo y su vida política y cotidiana. En este sentido, Artemidoro está cerca de Freud. El valor social del sueño no depende de la naturaleza del acto sexual, sino del estatuto social de los *partenaires* (**DE4**, 174).

Artémidore [198]: **1981** [10] **DE4**: 174, 176, 216. **1982** [2] **HS**: 468. 1983 [87] **DE4**: 462-486. **1984** [97] **HS3**: 14-22, 24-37, 39-46, 48-49, 276. **1988** [2] **DE4**: 803.

ascesis

ASCESIS ANTIGUA Y ASCESIS CRISTIANA. A diferencia de las connotaciones que este vocablo sugiere actualmente, la ascesis no era para los antiguos un camino de progresiva renuncia a sí mismo. Se trataba, más bien, del trabajo de constitución de sí mismo, esto es, de la formación de una relación consigo mismo que fuera plena, acabada, completa, autosuficiente y capaz de producir esta transfiguración del sujeto que es la dicha de estar consigo mismo (**HS**, 305). En este sentido, la filosofía, en cuanto forma de vida, no era sólo una práctica discursiva, sino una ascesis, un trabajo del sujeto sobre sí (**GSA**, 202, 326). Al respecto, véase: *Parresia*. • Nuestra noción de ascesis está determinada por la herencia cristiana. Foucault señala tres diferencias conceptuales de la ascesis filosófica helenística y romana respecto de la ascesis cristiana: 1) como ya mencionamos, no está orientada a la renuncia a sí mismo, sino a la constitución de sí mismo; 2) no está regulada por los sacrificios, sino por el dotarse de algo que no se tiene; 3) no

persigue ligar el individuo a la ley, sino el individuo a la verdad (**HS**, 316). • El sentido y la función fundamental de la ascesis filosófica helenístico-romana ha sido asegurar la subjetivación del discurso verdadero, hacer que el yo se convierta en sujeto de enunciación del discurso verdadero. No se trata, entonces, de la objetivación de sí en un discurso verdadero, sino de la subjetivación de un discurso verdadero: se trata de hacer propias, en la vida, las cosas que se saben, los discursos que se escuchan y que se reconocen como verdaderos. "Hacer propia la verdad, convertirse en sujeto de enunciación del discurso verdadero: creo que es este el corazón mismo de la ascesis filosófica" (**HS**, 317).

CINISMO. Acerca de la ascesis cínica, véase: *Cinismo*.

DESCARTES, FILOSOFÍA MODERNA. Según Foucault, Descartes rompió con todo esto. Para acceder a la verdad es suficiente la evidencia; basta un sujeto que sea capaz de ver lo evidente. La evidencia sustituyó así a la ascesis (**DE4**, 630; **HS**, 15-16, 19, 29). Resulta interesante hacer referencia a la interpretación histórica que nos ofrece Foucault de esta ruptura cartesiana: la separación entre verdad y ascesis no sería una consecuencia del desarrollo de la ciencia moderna, sino de la teología medieval, en especial de la inspirada en Aristóteles. El modelo del sujeto cognoscente cartesiano implicaba un Dios concebido en términos cognoscitivos. El conflicto entre espiritualidad y ciencia fue precedido por el conflicto entre espiritualidad y teología (**HS**, 28). En la Antigüedad, en cambio, el acceso a la verdad exige al sujeto que ponga en juego su propio ser, que se transforme mediante el trabajo de la ascesis. En realidad, ascesis y eros fueron las dos grandes formas de la espiritualidad occidental mediante las cuales el sujeto se modifica para tener acceso a la verdad (**HS**, 17). A pesar de esta interpretación del cartesianismo como ruptura con la ascesis, Foucault también sostiene, por otro lado, que la filosofía moderna, comenzando por Descartes, puede ser vista como una recuperación de las características de la filosofía antigua; entre ellas, la ascesis (**GSA**, 321, 325-326).

ASCESIS Y MODERNIDAD. La ascesis caracteriza también la actitud de la modernidad. Aquí Foucault hace referencia a Baudelaire (**DE4**, 570-571).

PODER PASTORAL. La ascesis, o el ascetismo, para ser más precisos, es considerado por Foucault como una contraconducta respecto del poder pastoral (**STP**, 209). Véanse: *Conducta*, *Poder pastoral*.

Ascèse [147]: **1961** [1] **HF**: 104. **1971** [1] **DE2**: 138. **1972** [1] **DE2**: 260. **1974** [1] **PP**: 89. **1978** [7] **STP**: 188, 208-209, 215, 218, 228, 254. **1981** [2] **DE4**: 165. **1982** [95] **DE4**: 307, 359, 361. **HS**: 17, 32, 88, 101, 172, 203, 205, 301-303, 305-307, 312-313, 315-318, 322-323, 326, 334, 343, 348-349, 355, 397-399, 402, 409-410, 433, 450, 457, 465. **1983** [15] **DE4**: 398-399, 411, 416, 543, 560. **GSA**: 202, 308, 326. **1984** [24] **CV**: 159-161, 167-168, 228, 273, 290-291. **DE4**: 621, 630. **HS2**: 15, 38, 105, 193, 253, 267. **HS3**: 85.

asilo

Véase: *Locura*.

Asile [489] **1961** [85] **HF**: 101, 117, 147, 160, 163, 191, 196, 218, 224, 344, 426, 446, 450, 481, 493, 530, 534, 538, 542, 545-546, 548, 550, 553, 571, 575-576, 580, 586, 596, 600, 602-603, 605-606, 608-614, 619-620, 622-626, 631, 640, 653. **1962** [4] **MMPS**: 84-86. **1963** [4] **DE1**: 270. **NC**: 39, 104. **1964** [1] **DE1**: 409. **1971** [12] **DE2**: 211, 217, 232-233, 237. **1972** [8] **DE2**: 298-299, 307, 319, 321-322. **1973** [6] **DE2**: 431, 433-434, 439. **1974** [258] **DE2**: 593, 620, 665, 679-680, 682, 685. **PP**: 3, 5-10, 16-17, 19-20, 27, 29, 60-61, 81, 95-96, 99-100, 102-106, 108-109, 115, 119-120, 123, 125-128, 133, 137-138, 143, 146, 148-151, 153-156, 160-165, 169-176, 178-191, 193-195, 200, 211-212, 215-217, 227-229, 233-235, 248, 252-254, 265, 271, 277-278, 310, 312, 325. **1975** [43] **AN**: 111, 132, 134, 138, 228, 246, 276, 280, 301. **DE2**: 700, 746, 790-792, 802-804, 806, 811, 813. **SP**: 26, 201, 307. **1976** [26] **DE3**: 36, 58-62, 68, 91-92, 109. **IDS**: 8. **1977** [33] **DE3**: 154, 164, 229, 265, 271-274, 333, 361-364, 367, 388-389, 393. **1978** [4] **DE3**: 466,

505-506. **STP**: 124. **1979** [2] **DE3**: 766, 802. **1980** [2] **DE4**: 27, 122. **1984** [1] **DE4**: 665.

Aufklärung

Véase: *Modernidad.*

Aufklärung [192]: **1954** [1] **DE1**: 76. **1957** [1] **DE1**: 120. **1961** [1] **HF**: 174. **1963** [2] **NC**: 51, 126. **1966** [4] **DE1**: 545-546, 549. **1978** [9] **DE3**: 431-433, 479. **STP**: 225. **1979** [2] **DE3**: 783. **1980** [6] **DE4**: 36-37, 73. **1982** [6] **DE4**: 225, 231. **HS**: 297, 467. **1983** [90] **DE4**: 438, 440, 448. **GSA**: 3, 9-17, 20-22, 25, 27, 30-32, 34, 36-38, 270, 322. **1984** [62] **DE4**: 562-568, 571-573, 577, 679-682, 685-687. **1985** [8] **DE4**: 765-768.

ausencia

Para la locura concebida como ausencia de obra, véase: *Locura.*

* *Absence* [402]: **1961** [50] **DE1**: 162-163. **HF**: 662. **1962** [23] **DE1**: 196-203. **MMPS**: 265-266. **RR**: 207. **1964** [12] **DE1**: 412, 418. **1971** [8] **DE2**: 152.

autor

La arqueología deja de lado las nociones con las que tradicionalmente se ha escrito la historia del conocimiento y de las ciencias, la historia de la literatura y de la filosofía; especialmente, las categorías de *obra, libro* y *autor*. En cuanto a esta última, más allá de las cuestiones metodológicas de la arqueología, la crítica de la noción de autor forma parte de la crítica general, desde el punto de vista de la filosofía, a la noción de sujeto, a la función fundadora del sujeto. El cuestionamiento de la noción de autor está presente también en la crítica literaria y en la relación escritura/muerte. • Foucault se ha ocupado de la función-autor en *L'Archéologie du savoir*, *L'Ordre du discours* y en una conferencia en la Société Française de Philosophie, "Qu'est-ce qu'un auteur?" (**DE1**, 789-821).

NOMBRE PROPIO. El *autor* no funciona como un nombre propio: la relación entre el autor y lo que nombra no es isomorfa con la relación entre el nombre propio y el individuo que designa. Foucault nos ofrece varios ejemplos. Descubrir que Pierre Dupont no es médico o no vive en París no modifica el nexo de designación. Del mismo modo, si se descubre que Shakespeare no nació en la casa que se visita como su lugar natal, ello no altera el funcionamiento del nombre de autor. Por el contrario, si se descubre que no es el autor de los *Sonetos* o que es el autor del *Novum organum* de Bacon, que Shakespeare y Bacon son la misma persona, entonces se modifica enteramente el funcionamiento del nombre del autor.

FUNCIÓN-AUTOR. Foucault distingue cuatro características fundamentales de la función-autor: 1) Está ligada a un sistema jurídico e institucional que rodea, determina y articula el universo de los discursos, que son objetos de apropiación. Ahora bien, la relación de propiedad es secundaria respecto de la apropiación penal. En efecto, los discursos han comenzado a poseer un autor en la medida en que este podía ser castigado. El discurso ha sido históricamente un gesto cargado de riesgos antes de ingresar en el circuito de la propiedad. 2) No se ejerce uniformemente y de la misma manera respecto de todos los discursos, en todas las épocas y en todas las civilizaciones. Algunos discursos circulan sin recurrir a un autor como principio de su sentido o de su eficacia: notas cotidianas que se tiran casi inmediatamente, decretos, contratos, fórmulas técnicas. Pero aun en los campos donde normalmente se requiere (la literatura, la filosofía y la ciencia), el autor tampoco funciona de la misma manera: en la Edad Media, por ejemplo, el valor científico de un texto provenía de su autor; a partir del siglo XVII, en cambio, esta función no cesa de debilitarse, hasta desaparecer (en el discurso científico sirve sólo para dar nombre a un teorema, a un efecto, a un síndrome). En el campo de la literatura, por el contrario, la atribución a un autor no ha dejado de fortalecerse, mientras que en la Edad Media este permanecía en el anonimato (**OD**, 30-31; **DE1**, 799-800). 3) No está definida por la atribución espontánea a su productor, sino por una serie de operaciones específicas y complejas. • Para Foucault, la manera en

que la crítica literaria define el autor deriva directamente de la manera en que la tradición cristiana ha determinado la autenticidad. Foucault se refiere a San Jerónimo (**DE1**, 801). De este modo, el autor, como fuente de la expresión, permite explicar la presencia de ciertos hechos en una obra, su transformación, su deformación; pero también confiere cierta unidad a los discursos, permite superar las contradicciones. 4) No remite pura y simplemente a un individuo real, puede dar lugar simultáneamente a varios egos. El sujeto que habla en el prefacio de un tratado de matemática no es el mismo que el que habla en el desarrollo de una demostración o que el que habla de las dificultades y obstáculos que encontró en el curso de su trabajo (**DE1**, 803).

FUNDADORES DE DISCURSIVIDAD. Algunos autores no son sólo autores de sus obras, sino también de la posibilidad y las reglas de formación de otros discursos. Por ejemplo, Marx o Freud. La instauración de discursividad es distinta de la fundación de cientificidad. Ella no es del orden de la generalidad formal, sino del de la apertura de un campo de aplicaciones respecto de las cuales se mantiene detrás. "Para hablar de manera muy esquemática, la obra de estos instauradores no se sitúa en relación con la ciencia y con el espacio que ella diseña, sino que son la ciencia o la discursividad las que se refieren a su obra como a coordenadas primeras" (**DE1**, 807). A partir de aquí, se comprende esa necesidad que guía todas las exigencias de retorno al origen, de redescubrimiento, de reactualización.

* *Auteur* [703]: **1969** [240] **AS**: 12, 33-36, 38, 41, 43, 57, 107, 110, 122-123, 125-126, 135, 140, 150, 152, 161, 167, 183, 185, 196, 224, 274. **DE1**: 789-806, 809-813, 817-820. **1970** [9] **DE2**: 60-61. **1971** [228] **OD**: 28-32, 38, 54, 65-68. **1979** [43] **DE3**: 742.

Bachelard, Gaston (1884-1962)

Foucault se refiere a Gaston Bachelard fundamentalmente en relación con la noción de actos y umbrales epistemológicos. En virtud de ella, lo ubica entre las figuras centrales que han operado la transformación del campo de la historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía. Con la noción de umbral epistemológico Bachelard ha suspendido la acumulación indefinida de conocimientos; no busca, en efecto, establecer ni el comienzo silencioso de los conocimientos ni los precursores primeros, sino la aparición de un nuevo tipo de racionalidad (**AS**, 11). • Foucault también hace referencia a la función que atribuye Bachelard a la imaginación en la percepción (**DE1**, 114). • Más allá de todas las oposiciones que pueden servir para describir el panorama de la filosofía francesa del siglo XX (marxistas y no marxistas, freudianos y no freudianos, especialistas y no especialistas, etc.), Foucault propone separar una filosofía de la experiencia, del sujeto y del sentido de una filosofía del saber, de la racionalidad y del concepto. En la primera nos encontramos con Sartre y Merleau-Ponty; en la segunda, con Cavaillès, Bachelard y Canguilhem (**DE3**, 430). A pesar de las diferencias de estilo, como interrogación histórica de la racionalidad, el equivalente de esta segunda línea de pensamiento en el panorama alemán sería la Escuela de Fráncfort (**DE3**, 432-433).

Gaston Bachelard [29]: **1954** [3] **DE1**: 114. **1964** [1] **DE1**: 434. **1965** [1] **DE1**: 449. **1968** [2] **DE1**: 696-697. **1969** [2] **AS**: 11, 248. **1972** [4] **DE2**: 382. **1977** [1] **DE3**: 409. **1978** [4] **DE3**: 430, 432-434. **1980** [3] **DE4**: 56. **1983** [1] **DE4**: 440. **1984** [2] **DE4**: 654, 754. **1985** [5] **DE4**: 764, 767, 769.

Bacon, Francis (1560/1561-1626)

SEMEJANZA. Encontramos en Bacon una crítica de la semejanza que, a diferencia de Descartes, no concierne a las relaciones de orden e igualdad entre las cosas. Se trata de una doctrina del quid pro quo, de los *idola* del teatro y del foro que nos hacen creer que las cosas se asemejan a lo que hemos aprendido allí (**MC**, 65). • A comienzos de la Época Clásica, Bacon buscó introducir la metodología de la *inquisitio* (*enquête*) en las ciencias empíricas. Foucault entiende aquí por *inquisitio* el procedimiento político-judicial, tal como se lo encuentra, por ejemplo, en la Inquisición (**SP**, 227; **DE2**, 391). Véase: *Investigación*.

SEDICIÓN Y REVUELTA. En el contexto del análisis de la razón de Estado, respecto de la cuestión de la obediencia, Foucault toma como eje de análisis el texto de Francis Bacon "Of Seditions and Troubles", en el que se distinguen dos géneros de causas, las materiales y las ocasionales. Las primeras son la indigencia excesiva y el descontento que, en general, remite a alguna forma de indigencia. Las sediciones "que provienen del vientre son las peores de todas" (**STP**, 274). Entre las segundas pueden encontrarse los cambios en la religión o en la distribución de los privilegios. A cada una de estas causas corresponden ciertos remedios: castigar el lujo, combatir la pereza y el vagabundeo, por ejemplo, para las causas materiales. Respecto de las ocasionales, Bacon observa que el pueblo, demasiado lento a veces, se rebela incitado por los nobles. Por eso, el remedio pasa, en definitiva, por comprar o ejecutar a algunos miembros de la nobleza. Las rebeliones y sediciones que surgen del descontento del pueblo, en cambio, son más

difíciles de manejar. En todo caso, siempre hay que conservar algo de esperanza y, sobre todo, impedir que el pueblo encuentre un líder en la nobleza.

MAQUIAVELO. Foucault se detiene extensamente en el análisis de este tratado de Bacon, sobre todo, para compararlo con la reflexión política de Maquiavelo: 1) el problema de Maquiavelo es mantener el poder del príncipe o, más precisamente, determinar cómo hacer frente a las amenazas que buscan despojarlo de su principado; nada de esto aparece en el texto de Bacon. 2) Mientras que para Maquiavelo el problema más importante es el de los grandes y notables que amenazan al príncipe, para Bacon es el pueblo en sí mismo, que es el objeto del gobierno. 3) Para Maquiavelo, la cuestión de los calificativos del príncipe, justo o injusto por ejemplo, revisten un carácter esencial. Para Bacon, el problema verdaderamente relevante, en cambio, es el cálculo económico de la riqueza y su circulación y el manejo de la opinión (**STP**, 277-278). Véase: *Richelieu*. • "No tengo la costumbre de darles consejos sobre el trabajo universitario, pero si algunos de ustedes quisieran estudiar a Bacon, creo que no perderían su tiempo" (**STP**, 273).

Francis Bacon [52]: **1961** [1] **HF**: 293. **1966** [9] **DE1**: 479, 492. **MC**: 43, 65-66, 137. **1969** [3] **DE1**: 797. **1972** [1] **DE2**: 391. **1974** [1] **DE2**: 630. **1975** [1] **SP**: 227. **1978** [36] **STP**: 83, 261, 273-278, 283, 288-289, 296.

barbarie

Foucault se ha ocupado de la figura del bárbaro y de la barbarie en relación con la formación del discurso histórico y, más precisamente, del discurso histórico de la guerra de razas.

EL SALVAJE Y EL BÁRBARO. En la formación del pensamiento jurídico y político del siglo XVIII, la figura del salvaje que abandona los bosques para contratar y fundar la sociedad ha desempeñado un papel fundamental. Inclinado al intercambio y al trueque, sería una versión elemental del *homo œconomicus*. De ahí su bondad natural. El discurso histórico-político inaugurado por Boulainvilliers ha erigido, contra el salvaje, la figura del bárbaro. Entre ambas se pueden establecer las siguientes diferencias: 1) El salvaje deja de ser tal cuando ingresa en la sociedad. Es salvaje sólo en estado insocial. El bárbaro, en cambio, se define en relación con las fronteras del Estado y de la civilización; quiere destruir esas fronteras y apropiarse de la civilización. Ingresa en la historia, no para fundar la sociedad, sino para incendiarla y destruirla. 2) El bárbaro no es un vector de intercambio, sino de dominación. No lleva a cabo la ocupación primitiva del suelo, sino la rapiña, el pillaje. Su relación con la propiedad es siempre de segundo grado. A diferencia del salvaje, nunca cede su libertad. Para el bárbaro, el gobierno adopta siempre una forma militar: no se funda en una cesión de derechos, sino en una dominación. En este sentido, es el hombre de la historia.

REVOLUCIÓN. En el discurso histórico político del siglo XVIII, cuya formación se analiza en *"Il faut défendre la société"*, el problema no ha sido "revolución o barbarie", sino "revolución y barbarie", es decir, cómo filtrar la barbarie constitutiva de toda revolución (**IDS**, 176-177, 179-180). Por ello, uno de los problemas mayores del pensamiento político moderno será encontrar el justo equilibrio entre barbarie y constitución: ¿qué hay que mantener y qué hay que rechazar de la barbarie para encontrar una constitución equilibrada del Estado? (**IDS**, 173-176).

CASTIGO. No debe pensarse en términos de barbarie la práctica punitiva del suplicio. No se trata de una práctica irracional, sino de un mecanismo, de una cierta lógica de la pena (**SP**, 60; **DE2**, 584).

Barbarie [34]: **1961** [3] **HF**: 471, 535. **1966** [2] **DE1**: 540. **MC**: 295. **1975** [6] **DE2**: 727. **SP**: 16, 37, 64, 76, 267. **1976** [21] **IDS**: 51, 176-177, 179-183, 190. **1979** [1] **NB**: 310. **1984** [1] **CV**: 43.

Barbin, Herculine (1838-1868)

Foucault publica las memorias de Herculine Barbin, tomadas de los *Annales d'hygiène*

publique et medicine legale. Véase: *Hermafroditismo.*

Herculine Barbin [17]: **1977** [1] **DE3**: 237. **1978** [7] **DE3**: 499, 624, 675-676. **1980** [9] **DE4**: 9, 115, 119, 122-123.

barroco

BARROCO, TEATRO Y LOCURA. Uno de los ejes del teatro barroco ha sido la extravagancia de los espíritus que no dominan sus quimeras, como Don Quijote (**MMPS**, 79). • El bufón era, en el Renacimiento y el Barroco, el personaje que decía la verdad, una especie de profeta que, a diferencia del judeocristiano, no sabe que dice la verdad. • Los personajes barrocos se dividen entre quienes dominan su voluntad y quienes son portadores de la verdad, quienes no están locos y quienes sí lo están. En el loco hay verdad, pero no voluntad de verdad (**DE2**, 110-112). El personaje del loco representa la verdad irresponsable (**DE3**, 489). • El personaje de la tragedia clásica, a diferencia del personaje barroco, no puede estar loco (**HF**, 312-313). Habrá que esperar hasta el siglo XIX –su literatura, Nietzsche y el psicoanálisis– para reencontrar la mutua pertenencia entre locura y verdad (**DE2**, 112).

BARROCO Y SEMEJANZA. A comienzos del siglo XVII, durante este período que con razón o no se llama Barroco, el pensamiento deja de moverse en el dominio de la semejanza (**MC**, 65). El Barroco es el triunfo de la ilusión cósmica, del quid pro quo, del sueño y las visiones, del *trompe-l'œil.*

Baroque [22]: **1961** [4] **HF**: 56, 62, 64, 313. **1962** [1] **MMPS**: 79. **1966** [3] **DE1**: 479. **MC**: 63, 65. **1970** [3] **DE2**: 110, 112. **1975** [2] **DE2**: 725, 789. **1977** [1] **DE3**: 229. **1978** [3] **DE3**: 489, 675. **STP**: 258. **1980** [1] **DE4**: 123. **1983** [3] **DE4**: 488-489, 495. **1984** [1] **HS3**: 244.

Barthes, Roland (1915-1980)

En respuesta a una pregunta acerca de la pertenencia de Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Barthes y él mismo al estructuralismo, Foucault señala que lo específico del estructuralismo es problematizar la importancia del sujeto humano, de la conciencia. De este modo, la crítica literaria de Barthes implica un análisis de la obra que no se refiere a la psicología, ni a la individualidad, ni a la biografía personal del autor, sino a las estructuras autónomas, sus leyes, sus principios constructivos (**DE1**, 653). • Foucault sugiere, sin mayores precisiones al respecto, que se podría vincular el carácter intransitivo de la escritura del que habla Barthes (el hecho de que la escritura esté orientada hacia sí misma) con la función de transgresión (**DE2**, 114). Véase: *Transgresión.* • Al introducir la noción de escritura, Barthes buscaba descubrir un nivel específico a partir del cual se pudiera hacer la historia de la literatura como literatura, atenta a su especificidad, más allá de los individuos, con sus propias leyes de condicionamiento y transformación (**DE2**, 270). • Foucault considera que el camino de Barthes y el suyo divergen tanto como la literatura y la no literatura (**DE2**, 801).

Roland Barthes [37]: **1964** [3] **DE1**: 364, 371-372. **1967** [1] **DE1**: 584. **1968** [2] **DE1**: 653. **1969** [1] **DE1**: 813. **1970** [4] **DE2**: 74, 114, 116, 126. **1971** [1] **DE2**: 209. **1972** [4] **DE2**: 270. **1974** [2] **DE2**: 522, 524. **1975** [4] **DE2**: 720, 800-801. **1976** [1] **DE3**: 88. **1977** [1] **DE3**: 388. **1978** [4] **DE3**: 572-573, 580, 590. **1980** [5] **DE4**: 44, 59, 124. **1984** [4] **DE4**: 608, 650-651.

Basaglia, Franco (1924-1980)

Lo que Basaglia, como Bernheim y Laing, ha problematizado es la manera en la que el poder del médico está implicado en la verdad de lo que dice. • Lo característico de las instituciones médicas es una separación tajante entre quienes tienen la verdad y quienes no la tienen (**DE2**, 681). Véase: *Antipsiquiatría.*

Franco Basaglia [17]: **1971** [3] **DE2**: 209, 233. **1974** [8] **DE2**: 681, 684-685. **1975** [3] **DE2**: 693, 773. **1977** [2] **DE3**: 350-351. **1984** [1] **DE4**: 594.

Bataille, Georges (1897-1962)

El "Préface à la transgression" (*Critique*, n° 195-196, agosto-septiembre de 1963, 751-769; incluido en **DE1**, 233-250) constituye un homenaje a la obra de Bataille. "Quizá la emergencia de la sexualidad en nuestra cultura sea un acontecimiento con valores múltiples: está ligada a la muerte de Dios y a este vacío que ella deja en los límites de nuestro pensamiento; está ligada también a la aparición todavía sorda y vacilante de una forma de pensamiento en la que la interrogación acerca del límite sustituye la búsqueda de la totalidad, y en la que el gesto de la transgresión reemplaza el movimiento de las contradicciones" (**DE1**, 248). Véase: *Transgresión*.

Georges Bataille [98]: **1963** [36] **DE1**: 233-236, 238, 240-247, 249-250, 268, 284. **1964** [11] **DE1**: 329, 336, 339, 395-396, 437. **1966** [6] **DE1**: 522, 525, 557. **MC**: 339, 395. **OD**: 23. **1967** [3] **DE1**: 614-615. **1970** [13] **DE2**: 25-27, 74, 80, 104-105. **1971** [3] **DE2**: 166, 412. **1976** [1] **HS1**: 198. **1978** [5] **DE3**: 575, 588-590. **1980** [15] **DE4**: 43, 47-50, 52-54, 57. **1983** [4] **DE4**: 437, 446. **1984** [1] **DE4**: 608.

Baudelaire, Charles (1821-1867)

En uno de los artículos sobre la famosa respuesta de Kant a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?", Foucault aborda la modernidad como un *ethos*, es decir, como una *actitud*, no como una época. Para caracterizar esa actitud de modernidad aparece la figura de Baudelaire. Dos textos constituyen las referencias de Foucault al respecto: *El pintor de la vida moderna* y "Del heroísmo en la vida moderna". A partir de ellos, se señalan cuatro características de la modernidad: 1) Hacer heroico el presente: la actitud de modernidad, a diferencia de la moda, no consiste sólo en seguir el curso de los tiempos –lo fugitivo, lo pasajero–, sino más bien en atrapar lo que hay de eterno en el momento que pasa. 2) Un heroísmo irónico: la modernidad es para Baudelaire un ejercicio en el que la atención extrema a lo real se confronta con una práctica de la libertad que respeta y a la vez viola lo real. 3) Una relación que es necesario establecer con uno mismo (dandismo): ser moderno no consiste en aceptarse tal como se es, sino en tomarse como el objeto de una elaboración compleja y exigente (ascetismo). 4) Para Baudelaire, esta actitud sólo puede tener lugar en el arte, no en la sociedad o en la política (**DE4**, 569-571).

Charles Baudelaire [44]: **1963** [2] **DE1**: 246. **NC**: 175. **1964** [3] **DE1**: 373, 377. **1970** [1] **DE2**: 132. **1975** [9] **DE2**: 708, 715, 725, 748, 782. **SP**: 72. **1978** [1] **DE3**: 490. **1982** [2] **HS**: 25, 241. **1983** [6] **DE4**: 392, 446-447, 494. **1984** [20] **CV**: 173-174. **DE4**: 568-571. **HS2**: 17.

Beccaria, Cesare (1738-1794)

Véase: *Prisión*.

Cesare Beccaria [74]: **1971** [3] **DE2**: 207-208. **1973** [6] **DE2**: 461-463. **1974** [17] **DE2**: 589-593, 596, 603, 606, 620. **PP**: 18. **1975** [25] **AN**: 8, 26, 119. **DE2**: 726. **SP**: 14-15, 77, 93, 95-98, 106, 108-109, 119, 130. **1977** [2] **DE3**: 357. **1978** [2] **DE3**: 452, 463. **1979** [17] **NB**: 40, 47, 50-51, 253-256, 259. **1980** [2] **DE4**: 11, 16.

behaviorismo

PSICOLOGÍA. Foucault escribe la sección "La Psychologie de 1850 à 1950" de la obra de Denis Huisman y Alfred Weber, *Histoire de la philosophie européenne* (t. II: *Tableau de la philosophie contemporaine*, París, 1977, 591-606), incluida luego en **DE1**. Aquí, las consideraciones sobre el behaviorismo aparecen bajo el título "El estudio de las significaciones objetivas". El behaviorismo, según Foucault, busca "el sentido adaptativo de las conductas a partir de las manifestaciones objetivas del comportamiento. Sin hacer intervenir la experiencia vivida, ni tampoco el estudio de las estructuras nerviosas y sus procesos, debe ser posible encontrar la unidad del comportamiento confrontando el análisis de las estimulaciones y el de las reacciones" (**DE1**, 130). Foucault distingue dos especies de behaviorismo: molecular (realiza el análisis en sus seg-

mentos más elementales) y molar (sigue las articulaciones significativas del conjunto –Tolman–).

HISTORIA DEL CONOCIMIENTO. Los estudios históricos de Foucault dejan poco espacio a la creatividad de los individuos. En este sentido podría pensarse la impronta de cierto behaviorismo en su trabajo (**DE2**, 490). La cuestión se suscitó en un debate televisivo con Chomsky, quien combatía el behaviorismo en la lingüística a fin de recuperar la creatividad del sujeto. Para Foucault, la cuestión del sujeto es diferente en el behaviorismo y en la historia del conocimiento. En este campo, resulta difícil atribuir a un inventor los fenómenos colectivos o generales. Por otro lado, la historia se presenta como un obstáculo para el acceso del sujeto a la verdad (mitos, prejuicios, etcétera). Para Foucault, a diferencia de Chomsky, se trata de analizar la capacidad productiva del conocimiento como práctica colectiva y de reubicar a los individuos y sus conocimientos en el desarrollo del saber (**DE2**, 480).

Béhaviorisme [14]: **1957** [4] **DE1**: 130. **1974** [10] **DE2**: 480, 490-492.

Benjamin, Walter (1892-1940)

Foucault se refiere al estudio de Benjamin sobre Baudelaire ("Sobre algunos temas en Baudelaire") a propósito de la noción de *estética de la existencia* (**HS2**, 17).

Walter Benjamin [5]: **1976** [1] **DE3**: 84. **1977** [1] **DE3**: 390. **1983** [2] **DE4**: 447. **1984** [1] **HS2**: 17.

Bentham, Jeremy (1748-1832)

"Me excuso con los historiadores de la filosofía por esta afirmación, pero yo creo que Bentham es más importante para nuestra sociedad que Kant o Hegel. Se le debería rendir homenaje en cada una de nuestras sociedades. Es él quien programó, definió y describió, de la manera más precisa, las formas de poder en las que vivimos, y quien ha presentado un maravilloso y célebre pequeño modelo de esta sociedad de la ortopedia generalizada: el famoso *panóptico*" (**DE2**, 594). Véanse: *Disciplina*, *Panóptico*.

Jeremy Bentham [179]: **1972** [1] **DE2**: 311. **1973** [7] **DE2**: 430, 437, 444. **1974** [38] **DE2**: 589-591, 594, 606-608. **PP**: 43, 62, 65, 75-80, 92-93, 95, 103-105, 108. **1975** [26] **DE2**: 729. **SP**: 175, 201-207, 209-210, 218, 226, 252, 268. **1977** [39] **DE3**: 190-191, 194-200, 202-206. **1978** [27] **DE3**: 452, 466, 473-474, 576, 626, 628. **STP**: 26, 86, 121, 135. **1979** [35] **DE3**: 821. **NB**: 14, 25-27, 40, 44, 51, 53, 68-69, 74-75, 200, 253-256, 259, 261, 268, 292. **1980** [4] **DE4**: 18, 28. **1981** [1] **DE4**: 186. **1984** [1] **DE4**: 639.

Bergson, Henri (1859-1941)

Respecto de la espacialización que caracteriza al conocimiento de la vida en el marco de la anatomía patológica, de cuya genealogía se ocupa Foucault en *La Naissance de la clinique*, Bergson va en el sentido contrario: busca en el tiempo, y contra el espacio, las condiciones bajo las cuales es posible pensar la individualidad. Con la formación de la clínica, el individuo se ha ofrecido al saber a través de un largo movimiento de espacialización. Bichat, un siglo antes que Bergson, dio una lección más rigurosa al respecto: la muerte se convirtió en el espacio de apertura del individuo al lenguaje y al concepto (**NC**, 174-175). • "Cuando era estudiante, una especie de bergsonismo latente dominaba la filosofía francesa. Digo 'bergsonismo', no que todo esto haya sido la realidad de Bergson, lejos de ello. Había un cierto privilegio acordado a todos los análisis temporales en detrimento del espacio, considerado como algo muerto y fijo" (**DE3**, 576).

Henri Bergson [18]: **1963** [1] **NC**: 175. **1964** [1] **DE1**: 342. **1966** [2] **MC**: 176, 258. **1969** [2] **DE1**: 770, 782. **1970** [1] **DE2**: 106. **1971** [2] **DE2**: 229. **OD**: 79. **1975** [2] **AN**: 232, 246. **1976** [1] **DE3**: 34. **1977** [1] **DE3**: 193. **1978** [2] **DE3**: 541, 576. **1979** [1] **NB**: 160. **1983** [1] **DE4**: 455. **1985** [1] **DE4**: 764.

Bichat, François Xavier (1771-1802)

Véase: *Clínica*.

François Xavier Bichat [123]: **1957** [1] **DE1**: 123. **1961** [1] **HF**: 471. **1963** [86] **NC**: VIII-IX, 74, 123, 127-134, 136, 140, 142-145, 147-149, 151-153, 155-159, 164, 169-171, 175, 177-180, 185, 188-190, 192-193, 199, 201-202, 212. **1966** [2] **MC**: 138, 245. **1968** [3] **DE1**: 625, 713. **1969** [6] **AS**: 47-48, 72, 166, 189. **1970** [3] **DE2**: 29, 58. **1974** [14] **DE2**: 481, 490, 676. **PP**: 185, 196-197, 300-301, 304-305, 325. **1976** [3] **DE3**: 36, 51. **IDS**: 189. **1977** [2] **DE3**: 209, 214. **1978** [1] **DE3**: 437. **1985** [1] **DE4**: 772.

Binswanger, Ludwig (1881-1960)

Foucault ha dedicado una extensa introducción a la traducción francesa de la obra *Le Rêve et l'existence* de Ludwig Binswanger (**DE1**, 65-119). Este texto puede considerarse como el punto de mayor acercamiento entre Foucault y la fenomenología. Véanse: *Antropología, Fenomenología.*

Ludwig Binswanger [57]: **1954** [43] **DE1**: 65, 67-68, 79-81, 83, 87, 90, 93, 96, 98, 100, 103-104, 107-108, 117, 119. **MMPE**: 62, 66-69, 111. **1957** [2] **DE1**: 136. **1962** [8] **MMPS**: 62, 66-69, 105. **1964** [2] **DE1**: 377. **1976** [1] **IDS**: 19. **1980** [1] **DE4**: 58.

biohistoria

Se podría llamar de este modo a las presiones por las cuales los movimientos de la historia interfieren con los procesos de la vida (**HS1**, 188). Véase: *Biopoder.*

Bio-histoire [9]: **1976** [7] **DE3**: 48, 57, 95, 97. **HS1**: 188. **1977** [2] **DE3**: 207-208.

biología

LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA BIOLOGÍA. Foucault no aborda la historia del conocimiento en términos de continuidad, sino de discontinuidad y ruptura. Se pregunta acerca de lo que hace posible en un momento dado que ciertas cosas se hayan dicho de una determinada manera. Las condiciones de posibilidad del saber actúan en el plano de la simultaneidad (**MC**, 14). Por ello puede afirmar, sin que cause extrañeza para el lector advertido, que ni la biología (ni los otros saberes de la modernidad: la economía política, la filología) ni la vida existían antes del siglo XIX. Durante la Época Clásica sólo existían los seres vivientes y la historia natural (**MC**, 139, 173). Pero, es necesario precisarlo, la biología no viene a reemplazar a la historia natural cuando desaparece la episteme clásica; se constituye, más bien, allí donde no existía (**MC**, 220). • Lamarck, con su noción de organización, ha cerrado la época de la historia natural y entreabierto la de la biología (**MC**, 243). • A partir de Cuvier, la noción de *función*, que ciertamente existía en la Época Clásica, va a desempeñar un nuevo papel y, consecuentemente, será definida en otros términos. En la Época Clásica se la utilizaba para establecer, por medio de identidades y diferencias, el orden de las cosas. Con Cuvier, en cambio, será el término medio que permitirá vincular conjuntos de elementos desprovistos de toda identidad. Surgirán, entonces, nuevas relaciones: de coexistencia (un órgano o un conjunto de órganos no puede estar presente en un animal sin que otro órgano o conjunto de órganos también lo esté), de jerarquía interna (el sistema nervioso aparecerá como determinante de toda disposición orgánica), de dependencia respecto de un plan de organización (la preeminencia de una función implica que el organismo responde a un plan). A diferencia de la historia natural, no nos encontramos con un campo unitario de visibilidad y orden, sino con una serie de oposiciones cuyos términos no se sitúan en el mismo nivel (órganos secundarios, visibles/órganos primarios, ocultos; órganos/funciones) (**MC**, 281). • Del siglo XVIII al XIX la cultura europea modificó fundamentalmente la espacialización de lo viviente. Para la Época Clásica, lo viviente era una celda o una serie de celdas en el cuadro taxonómico de los seres. A partir de Cuvier, los seres vivos se envuelven sobre sí mismos y rompen sus proximidades taxonómicas. Este nuevo espacio es el de las condiciones de la vida (**MC**, 287). La ruptura del espacio clásico permitió descubrir una historicidad propia de la vida: la del mantenimiento de sus condiciones de existencia (**MC**, 288).

ANIMALIDAD, MUERTE. Puesto que sólo los organismos pueden morir, es desde las profundidades de la vida de donde sobreviene la muerte. La vida, en este sentido, se vuelve salvaje; de ahí los nuevos poderes imaginarios de la animalidad (**MC**, 289-291). El objeto de la historia natural, en la Época Clásica, es el conjunto de diferencias observables entre los seres vivientes; el objeto de la biología es aquello capaz de vivir y susceptible de morir (**DE2**, 55).

CUVIER Y LA HISTORIA DE LA BIOLOGÍA (GEOFFROY SAINT-HILAIRE, DARWIN). En *Dits et écrits* (**DE2**, 30-66) se encontrará una extensa discusión acerca de la situación de Cuvier en la historia de la biología. Allí Foucault defiende y precisa su posición al respecto. La taxonomía clásica de la historia natural era una ciencia de las especies, definía las diferencias que separan unas especies de otras y las clasificaba para establecer entre ellas un orden jerárquico. El problema de la historia natural consistía, entonces, en determinar cómo establecer especies bien fundadas. Así surge la polémica entre sistematizadores (partidarios de un sistema artificial) y metodistas (defensores de un método natural). Para Darwin, en cambio, se debe comenzar por el conocimiento del individuo y de sus variaciones. La obra de Cuvier hace posible esta transformación. Con la introducción de la anatomía comparada muestra que las categorías subordinadas o superiores a la especie no son regiones de semejanza, sino tipos de organización. De ahora en más, pertenecer a una especie será poseer una determinada organización (y no poseer ciertos caracteres). El conjunto de estructuras anatómico-funcionales fisiológicamente dirigidas define las condiciones de existencia del individuo. • Cuvier y Geoffroy Saint-Hilaire resolvieron un mismo problema: ¿cómo marcar una identidad orgánica siguiendo una constante que no nos es dada inmediatamente? Cuvier recurre a la noción de función; Saint-Hilaire la rechaza y la sustituye por el principio de la posición y de la transformación en el espacio (**DE2**, 42).

ECOLOGÍA. Se le debe a Darwin la integración de la ecología a la biología (**DE2**, 56).

CIENCIAS HUMANAS (PSICOLOGÍA). Foucault habla de modelos constitutivos de las ciencias humanas –tomados de las ciencias empíricas, como la biología–. En el caso de la formación de la psicología, se trataría de la oposición función-norma, que también ha ejercido su influencia en las otras ciencias humanas, como, por ejemplo, en la disciplina sociológica (**MC**, 366-369).

RAZA. "Pero lo que es nuevo en el siglo XIX es la aparición de una biología de tipo racista, enteramente centrada alrededor de la concepción de degeneración. El racismo no ha sido primeramente una ideología política. Ha sido una ideología científica elogiada por todos lados, en Morel y en los otros. Y fueron en primer lugar los socialistas, la gente de izquierda antes que la de derecha, los que la utilizaron políticamente" (**DE3**, 324).

MODERNIDAD. Desde el momento en que la especie ingresa en el juego de las estrategias políticas, alcanzamos el "umbral de la modernidad biológica" (**HS1**, 188). A partir del siglo XVIII, la vida se convirtió en un objeto de poder (**DE4**, 194).

POBLACIÓN. En *Sécurité, territoire, population*, el curso de 1977-1978, encontramos otra explicación acerca de las condiciones históricas del surgimiento de la biología, que se aplica también a la aparición de la economía política y de la filología histórica. Aquí, lo que permitió, según Foucault, la formación de estos saberes fue la aparición, como concepto y como realidad, de la población (**STP**, 80).

Véanse: *Animalidad*, *Biopoder*, *Racismo*.

Biologie [246]: **1957** [5] **DE1**: 124, 142, 152. **1961** [2] **HF**: 472. **IAK**: 72. **1966** [57] **DE1**: 514, 540. **MC**: 13-14, 139, 171, 173, 179, 219-220, 230, 232-233, 243, 245, 251, 258-259, 264-265, 277, 281, 287, 292, 294, 307, 321, 323, 356, 358, 360-361, 363, 365-368, 372, 377, 389, 393, 396. **1967** [3] **DE1**: 594, 611. **DFA**: 21. **1968** [13] **DE1**: 657, 666, 674, 676, 679, 717, 721, 727-729. **1969** [24] **AS**: 44, 50, 71, 78, 200, 225-227, 229, 235, 245, 252, 269. **DE1**: 785, 800, 806, 821, 833, 838, 843. **1970** [68] **DE2**: 8, 11, 27-28, 30-31, 36, 38-39, 43-

44, 48-51, 55-57, 59, 62, 64-67, 99-104. **1971** [12] **DE2**: 162, 164, 168, 220. **LVS**: 27. **OD**: 36-37, 66. **1972** [3] **DE2**: 280, 371. **1973** [1] **DE2**: 405. **1974** [12] **DE2**: 473-476, 486, 524, 676. **PP**: 13, 298. **1975** [3] **AN**: 57, 289. **1976** [9] **DE3**: 95-96. **HS1**: 46, 73, 102, 204. **IDS**: 52, 170. **1977** [4] **DE3**: 143, 157, 235, 324. **1978** [18] **DE3**: 434, 438-441, 533. **STP**: 22, 29, 57, 79-80, 88-89. **1979** [1] **NB**: 233. **1980** [2] **DE4**: 56, 67. **1982** [1] **DE4**: 223. **1983** [1] **DE4**: 517. **1985** [6] **DE4**: 768, 770, 773-775. **1988** [1] **DE4**: 784.

biopoder

Las nociones de biopoder y de biopolítica, que Foucault escribe normalmente con un guión entre ambos componentes, han dado lugar en los últimos años a una reinterpretación de su obra. Esta tendencia fue alimentada y favorecida por la progresiva aparición de sus cursos en el Collège de France. Si bien Foucault le atribuye un sentido preciso al término "biopoder", reconoce que puede asumir dos alcances diferentes. El sentido general hace referencia a las formas de ejercicio del poder que tienen por objeto la vida biológica del hombre. Entendido de esta manera general, incluye tanto el poder ejercido sobre los cuerpos de los individuos (las disciplinas, la anátomo-política) como el poder ejercido sobre la población o la especie (la biopolítica). Así, la biopolítica aparece como una de las dos formas posibles del biopoder (**HS1**, 185), y, en su sentido restringido, este es entendido como sinónimo de biopolítica (**IDS**, 216; **STP**, 23). Este uso remite al "conjunto de mecanismos por los cuales lo que en la especie humana constituye sus trazos biológicos fundamentales puede ingresar dentro de la política" (**STP**, 3).

DISCIPLINA, BIOPOLÍTICA. Acerca del concepto de biopoder, tomado en su sentido más amplio, la última parte de *La Volonté de savoir* (**HS1**) y la clase del 17 de marzo del curso *"Il faut défendre la société"*, de 1975-1976, deben considerarse como los textos de referencia fundamentales. En el primero, la cuestión del biopoder aparece luego de la descripción de la formación del dispositivo de sexualidad y acaba en la cuestión del racismo moderno, un racismo biológico y de Estado. En el segundo, el biopoder aparece al final de un extenso recorrido en el que Foucault analiza las transformaciones del concepto de guerra de razas. En uno y otro, el biopoder se presenta en su doble faz, como poder sobre la vida (las políticas de la vida biológica, entre ellas las políticas de la sexualidad) y como poder sobre la muerte (el racismo). Se trata, en definitiva, de la estatización de la vida biológicamente considerada, es decir, del hombre como ser viviente. La formación del biopoder, para Foucault, puede ser abordada a partir de las teorías del derecho, de la teoría política (los juristas del siglo XVII y del XVIII han planteado la cuestión del derecho de vida y de muerte, la relación entre la preservación de la vida, el contrato que da origen a la sociedad y a la soberanía) o en el plano de los mecanismos, de las técnicas y de las tecnologías del poder. Entre ellos, elige esta última perspectiva (**IDS**, 214-215). • Según Foucault, a partir de la Época Clásica, asistimos en Occidente a una profunda transformación de los mecanismos de poder. Junto al antiguo derecho soberano de hacer morir o dejar vivir surge un poder de hacer vivir o dejar morir. A partir del siglo XVII, se ha organizado un poder en torno de la vida, bajo dos formas principales que no son antitéticas, sino que están atravesadas por un plexo de relaciones: por un lado, las *disciplinas* (una *anátomo-política del cuerpo humano*), que tienen como objeto el cuerpo individual, considerado como una máquina; por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII, una *biopolítica de la población*, del *cuerpo-especie*, cuyo objeto será el cuerpo viviente, soporte de los procesos biológicos (nacimiento, mortalidad, salud, duración de la vida) (**HS1**, 183). • Por primera vez, el hecho de vivir no constituye una base que emerge de tanto en tanto, con la muerte y la fatalidad; ingresa en el campo de control del saber y de las intervenciones del poder (**HS1**, 187).

CAPITALISMO. Por ello, distanciándose de la interpretación weberiana, Foucault sostiene que, más que la moral ascética, el ingreso de la vida en la historia ha sido determinante para la formación del capitalismo. Así, el biopoder fue un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo y sirvió para

asegurar la inserción controlada de los cuerpos en el aparato productivo y para ajustar los fenómenos de la población a los procesos económicos (**HS1**, 185-186).

SEXUALIDAD. El sexo funciona como bisagra de las dos direcciones en las que se han desplegado el biopoder, la disciplina y la biopolítica. Cada una de las cuatro grandes políticas del sexo que se desarrollaron en la modernidad fue una manera de articular las técnicas disciplinarias del individuo con los procedimientos reguladores de la población. Dos de ellas se apoyaron en la problemática de la regulación de las poblaciones (el tema de la descendencia, de la salud colectiva) y han producido efectos en el nivel de la disciplina: la sexualización de la infancia y la histerización del cuerpo de la mujer. Las otras dos, inversamente, se apoyaron en las disciplinas y obtuvieron efectos en la instancia de la población: control de los nacimientos, psiquiatrización de las perversiones (**HS1**, 191-193).

SANGRE Y SEXUALIDAD. "Son los nuevos procedimientos del poder elaborados durante la Época Clásica e implementados en el siglo XIX los que han hecho que nuestras sociedades pasaran de una *simbólica de la sangre* [poder derramar la sangre, poseer la misma sangre] a una *analítica de la sexualidad*" (**HS1**, 195).

RACISMO. El racismo asegura la función de muerte en la economía del biopoder (**IDS**, 230).

LEY, NORMA, SOCIEDAD NORMALIZADORA. La aparición de la problemática de la población explica la importancia creciente de la norma y, consecuentemente, de la normalidad, en detrimento del sistema jurídico de la ley (**HS1**, 189). Nuestras sociedades son sociedades de normalización, donde las normas que disciplinan a los individuos se articulan con los mecanismos que regulan las poblaciones (**IDS**, 225). La sexualidad es un ejemplo mayor de este cruce ortogonal de disciplina y biopolítica. Pero también lo son la ciudad ideal, la ciudad obrera, la ciudad utópica del siglo XIX (**IDS**, 223-224). "Una sociedad normalizadora es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida" (**HS1**, 190). Esta forma del poder, a la vez individualizante y totalizante, es para Foucault la característica fundamental del poder moderno: "desde un comienzo, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario" (**DE4**, 161). "Al lograr combinar estos dos juegos, el juego de la ciudad y del ciudadano y el juego del pastor y del rebaño, en lo que llamamos los Estados modernos, nuestras sociedades han revelado ser verdaderamente demoníacas" (**DE4**, 147).

SOBERANÍA. El poder organizado en términos de soberanía se volvió inoperante para manejar el cuerpo económico y político de una sociedad en vías de explosión demográfica y, a la vez, de industrialización. Por ello, de manera intuitiva y en el plano local, aparecieron instituciones como la escuela, el hospital, el cuartel, la fábrica. Luego, en el siglo XVIII, fue necesaria una nueva adaptación del poder para afrontar los fenómenos globales de población y los procesos biológicos y sociológicos de las masas humanas (**IDS**, 222-223).

CONOCIMIENTO. Si la cuestión del hombre se ha planteado en función de su especificidad como ser viviente y de sus relaciones con los otros vivientes, esto ha sido en razón del ingreso de la vida en la historia (**HS1**, 189).

NORMACIÓN Y NORMALIZACIÓN. Foucault distingue entre normación y normalización para describir la relación que mantienen con la norma, respectivamente, la disciplina y la biopolítica. En la normación, a diferencia de la normalización, hay una prioridad de la norma. Al respecto, véase: *Norma*.

Véanse también: *Biopolítica*, *Disciplina*, *Liberalismo*, *Medicalización*, *Población*, *Poder*, *Razón de Estado*.

Bio-pouvoir [49]: **1976** [41] **HS1**: 184-186, 189. **IDS**: 213, 216, 220-221, 226-234. **1977** [1] **DE3**: 231. **1978** [5] **STP**: 3, 23, 25. **1981** [1] **DE4**: 198. **1983** [1] **DE4**: 386.

biopolítica

Hay que entender por biopolítica la manera en la que, a partir del siglo XVIII, se buscó

racionalizar los problemas planteados a la práctica gubernamental por los fenómenos propios de un conjunto de vivientes en cuanto población: salud, higiene, natalidad, longevidad, raza (**DE3**, 818). Esta nueva forma de poder se ocupará entonces de lo siguiente: 1) De la proporción de nacimientos y decesos, las tasas de reproducción, la fecundidad de la población; en una palabra, de la demografía. 2) De las enfermedades endémicas: de la naturaleza, la extensión, la duración, la intensidad de las enfermedades reinantes en la población; de la higiene pública. 3) De la vejez, de las enfermedades que dejan al individuo fuera del mercado del trabajo; también, entonces, de los seguros individuales y colectivos, de la jubilación. 4) De las relaciones con el medio geográfico, con el clima; del urbanismo y la ecología. En este sentido, se puede hablar de la biopolítica como de la regulación de la vida biológica de la población por parte del Estado (**IDS**, 223). • Con la constitución de un biopoder y de una biopolítica, según una célebre expresión de Foucault, se ha alcanzado el "umbral de modernidad biológica" (**HS1**, 188). "Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y, además, capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está en entredicho su vida de ser viviente" (**HS1**, 188). • Las nociones de biopoder y biopolítica han dado lugar a un renovado interés por los trabajos de Michel Foucault. La publicación de sus clases ha alimentado y favorecido esta tendencia. En efecto, en tres de sus cursos en el Collège de France, Foucault abordó estas dos problemáticas: en *"Il faut défendre la société"* (de 1975-1976, publicado en 1997), *Sécurité, territoire, population* y *Naissance de la biopolitque* (de 1977-1978 y 1978-1979, publicados en 2004). En general, los cursos que dictó en el Collège, desde 1971 hasta 1984, pueden considerarse la cantera para sus libros. Las problemáticas y los temas de los cursos que dio entre 1971 y 1975 fueron retomados y reformulados en *Surveiller et punir* y *La Volonté de savoir* el primer tomo de *Histoire de la sexualité*. Lo mismo puede decirse de la relación entre los cursos del período 1980-1984 y los dos últimos volúmenes de esta obra. No ocurre lo mismo, sin embargo, con los cursos de los años 1975-1979. Si exceptuamos la parte final de *La Volonté de savoir*, ninguno de los libros de Foucault retoma o desarrolla las cuestiones abordadas en esos cursos, en particular lo que podría denominarse una genealogía del biopoder. Interrogado al respecto en 1983, Foucault responde: "No tengo tiempo de hacerla ahora, pero sería posible hacerla. En efecto, es necesario que la escriba" (**DE4**, 386). • Hasta donde sabemos, Foucault utiliza por primera vez el concepto de biopolítica en 1974, en la segunda de sus conferencias sobre medicina social en la Universidad de Río de Janeiro, titulada "La Naissance de la médecine sociale" (publicada en español en 1977 por la *Revista Centroamericana de Ciencias de Salud*; actualmente integra el volumen III de *Dits et écrits*). Como dijimos, sin haber publicado ningún libro sobre este tema, Foucault aborda repetidas veces el concepto de biopolítica y su problemática, particularmente entre 1974 y 1979 y, al igual que con el concepto de poder en sentido amplio, tampoco ofrece ninguna teoría general respecto de esta noción. En sus conferencias, artículos y cursos, encontramos más bien análisis históricamente situados, donde lo que intenta mostrar es la especificidad de los mecanismos de poder y de su funcionamiento. En términos esquemáticos, podemos decir que en este período nos encontramos con cuatro enfoques o vías de acceso al concepto de biopolítica que, sin bien no se excluyen necesariamente, tampoco están del todo integrados. En primer lugar, en la citada conferencia de 1974, la noción de biopolítica aparece en relación con la formación, a lo largo del siglo XVIII, de una medicina social. En este contexto, sostiene Foucault: "El control de la sociedad sobre los individuos no se realiza sólo por la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista, es la biopolítica lo importante ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una realidad biopolítica, la medicina es una estrategia biopolítica" (**DE3**, 210). En segundo lugar, en *La Volonté de savoir*, los conceptos de biopoder y biopolítica son introducidos a partir del concepto de soberanía. Mientras que el poder soberano es un poder de hacer morir o dejar vivir, el biopoder y la biopolítica son un poder de hacer vivir o dejar morir: "habría que hablar de

biopolítica para designar lo que hace entrar a la vida y a sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y lo que hace del poder-saber un agente de transformación de la vida humana" (**HS1**, 188). De este modo, "se podría decir que el viejo derecho de hacer morir o dejar vivir ha sido sustituido por un poder de hacer vivir o abandonar a la muerte" (**HS1**, 181). Si bien Foucault utiliza aquí el verbo "sustituir" para hablar de la relación entre la biopolítica y el poder soberano, en las mismas páginas de *La Volonté de savoir* habla también de complementariedad: "La vieja potencia de muerte en la que se simbolizaba el poder soberano está ahora cuidadosamente recubierta por la administración de los cuerpos y la gestión calculadora de la vida" (**HS1**, 183-184). En tercer lugar, en el curso *"Il faut défendre la société"*, de 1976, es decir, contemporáneo a la publicación de *La Volonté de savoir*, la noción de biopolítica se entrelaza no sólo con la de soberanía, sino también con la de guerra o, para ser más precisos, con la de guerra de razas. Desde esta perspectiva, según Foucault, el racismo contemporáneo es un racismo estatal y biológico. Este ha sido posible a partir del momento en que, en Occidente, el Estado se hizo cargo de la gestión de la vida de la población. Este racismo, estatal y biológico, "hace funcionar, pone en juego esta relación de tipo guerrero –'si quieres vivir, es necesario que el otro muera'– de una manera que es completamente nueva y que es precisamente compatible con el ejercicio del biopoder" (**IDS**, 227-228). Desde esta perspectiva, aclara Foucault acerca de la relación entre la constitución de una biopolítica y el derecho soberano: "no vino exactamente a sustituir [la biopolítica a la soberanía], sino a completar[la]" (**IDS**, 214). Por último, en cuarto lugar, en *Sécurité, territoire, population* y, particularmente, en *Naissance de la biopolitique* la noción de biopolítica es encuadrada en el contexto de la aparición de la economía política y del liberalismo. El análisis de la biopolítica, sostiene aquí, sólo puede ser llevado a cabo cuando se haya comprendido "de qué se trata en este régimen que es el liberalismo" (**NB**, 24). • La biopolítica como gestión de la vida biológica de la población ha sido abordada por Foucault, entonces, desde cuatro ángulos diferentes: el surgimiento de la medicina social, el derecho soberano, la transformación de la guerra de razas y la aparición de la gubernamentalidad liberal. Más allá de los matices de cada uno de estos enfoques, en todos ellos se trata siempre de la gestión de la vida biológica de la población por parte del Estado. • "El descubrimiento de la población es, al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrable [*dressable*], el otro núcleo tecnológico en torno al cual se han transformado los procedimientos políticos de Occidente" (**DE4**, 193).

DISPOSITIVOS DE SEGURIDAD. La biopolítica ha sido posible gracias a la formación de los dispositivos de seguridad. Véase el artículo correspondiente.

DISCIPLINA. Entre la biopolítica y la disciplina se pueden establecer varias diferencias: 1) En cuanto al objeto: la disciplina tiene como objeto el cuerpo individual; la biopolítica, el cuerpo múltiple, la población, el hombre como ser viviente, como perteneciente a una especie biológica. 2) En cuanto a los fenómenos considerados: mientras que las disciplinas se ocupan de los fenómenos individuales, la biopolítica estudia fenómenos de masa, en serie, de larga duración. 3) En cuanto a sus mecanismos: los mecanismos de las disciplinas son del orden del adiestramiento del cuerpo (vigilancia jerárquica, exámenes individuales, ejercicios repetitivos); los de la biopolítica son mecanismos de previsión, de estimación estadística, medidas globales. 4) En cuanto a la finalidad: la disciplina se propone obtener cuerpos útiles económicamente y dóciles políticamente; la biopolítica persigue el equilibrio de la población, su homeostasis, su regulación (**IDS**, 216-220).

Véanse también: *Biopoder, Disciplina, Liberalismo, Población, Razón de Estado.*

Bio-politique [14]: **1976** [6] **DE3**: 95, 97. **HS1**: 183, 185, 188. **1977** [3] **DE3**: 210. **1978** [2] **DE3**: 723. **1981** [3] **DE4**: 193-194. *Biopolitique* [42]: **1976** [13] **IDS**: 216-219, 234. **1978** [14] **STP**: 23, 25, 53-54, 86, 124, 225-226, 339, 368-370. **1979** [13] **DE3**: 818. **NB**: 23-24, 80, 97, 191. **1988** [2] **DE4**: 826.

bíos

La cuestión del *bíos*, entendido como la forma de vida, ocupa un lugar relevante en el último curso de Foucault, *Le Courage de la vérité*. Al respecto, véanse: *Cinismo, Estética de la existencia, Parresia*.

Bíos [60]: **1982** [10] **HS**: 21, 428, 466, 470. **1983** [1] **DE4**: 390. **1984** [49] **CV**: 58, 118-119, 131, 137, 139, 148-149, 159, 166, 201, 203-209, 213, 216, 224-225, 231, 235, 245, 261, 309-310. **HS2**: 211, 235. **HS3**: 80, 108.

bisexualidad

A propósito de los griegos, se puede hablar de bisexualidad sólo en el sentido de que podían amar simultáneamente a un joven y a una joven. Pero no veían en ello dos especies diferentes de deseo o pulsión (**HS2**, 208).

Bisexualité [3]: **1982** [1] **DE4**: 332. **1984** [2] **HS2**: 208.

Blanchot, Maurice (1907-2003)

"Blanchot es, en cierta manera, el Hegel de la literatura, pero, al mismo tiempo, se encuentra en las antípodas de Hegel" (**DE2**, 124). Esta afirmación nos permite medir la importancia que Foucault le atribuye. Como a Raymond Roussel, con quien frecuentemente lo vincula (**DE1**, 168), le ha dedicado un escrito entero: "La Pensée du dehors" (originalmente publicado en forma de artículo en *Critique* [n° 229, junio de 1966, 523-546], luego por separado y, finalmente, incluido en el primer volumen de *Dits et écrits*, 518-539). "Durante un largo período, hubo en mí una especie de conflicto mal resuelto entre la pasión por Blanchot y por Bataille y, por otra parte, el interés que me despertaban determinados estudios positivos, como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por ejemplo. En el fondo, estas dos orientaciones, cuyo único común denominador estaba quizá constituido por el problema religioso, han contribuido en igual medida a conducirme al tema de la desaparición del sujeto" (**DE1**, 614).

LITERATURA Y REPRESENTACIÓN, EL AFUERA Y LA INTERIORIDAD. En sentido estricto, lo que se debe entender por "literatura" no es del orden de la interiorización, sino un paso hacia el afuera. El lenguaje escapa, entonces, al modo de ser del discurso, a la dinastía de la representación. De este modo, la literatura, como aparición del lenguaje en su ser bruto, muestra su incompatibilidad con la conciencia de sí y la identidad (**DE1**, 520-521). "Al hacer aparecer esta instancia de la literatura como 'lugar común', espacio vacío en el que vienen a alojarse las obras, creo que él [Blanchot] asignó a la crítica contemporánea lo que debe ser su objeto, lo que hace posible su trabajo, a la vez, de exactitud e invención" (**DE1**, 293). El discurso reflexivo, en cambio, pretende reconducir la experiencia del afuera a la interioridad, a la conciencia en la que, como descripción de lo vivido, el afuera se convierte en experiencia (**DE1**, 523).

ATRACCIÓN. "La atracción es para Blanchot lo que sin duda es para Sade el deseo, para Nietzsche la fuerza, para Artaud la materialidad del pensamiento, para Bataille la transgresión: la experiencia pura y más desnuda del afuera" (**DE1**, 525-526).

LITERATURA, MUERTE. "El lenguaje de Blanchot se dirige a la muerte. No para triunfar sobre ella con palabras de gloria, sino para mantenerse en esta dimensión órfica en la que el canto, hecho posible y necesario por la muerte, nunca puede mirarla cara a cara ni hacerla visible, aunque le hable y hable de ella en una imposibilidad que promete el murmullo al infinito" (**DE1**, 336). Véase: *Literatura*.

Maurice Blanchot [120]: **1961** [3] **DE1**: 168. **HF**: 657-658. **1962** [4] **DE1**: 191, 201. **1963** [4] **DE1**: 238, 240, 250, 268. **1964** [8] **DE1**: 329, 336, 339, 395-396, 408, 437. **1966** [19] **DE1**: 518, 522-526, 533, 538, 544, 557. **MC**: 395. **1967** [11] **DE1**: 592-593, 596, 614-615. **1968** [1] **DE1**: 660. **1970** [29] **DE2**: 82, 104-105, 107, 123-127. **1971** [5] **DE2**: 166, 171, 209. **1972** [1] **DE2**: 281. **1973** [4] **DE2**: 412, 425. **1974** [1] **DE2**: 524. **1975** [5] **DE2**: 720, 763, 765, 800. **1976** [1] **DE3**: 88. **1978** [7] **DE3**: 575, 579, 588-590. **1979** [2] **DE3**: 762, 788. **1980** [12] **DE4**: 43-44, 47-48, 52-54, 59. **1983** [2] **DE4**: 437. **1984** [1] **DE4**: 608.

Bloch, Marc (1886-1944)

Véase: *Escuela de los Anales*.

Marc Bloch [6]: **1968** [1] **DE1**: 667. **1969** [2] **DE1**: 773, 787. **1977** [1] **DE3**: 193. **1978** [2] **DE3**: 467, 580.

Bopp, Franz (1791-1867)

"Sólo los que no saben leer se extrañarán de que yo lo haya aprendido en Cuvier, en Bopp, en Ricardo, más claramente que en Kant o Hegel" (**MC**, 318). Foucault se refiere aquí a la disposición de la episteme moderna, al pensamiento de la finitud. Véanse: *Hombre, Lenguaje*.

Franz Bopp [35]: **1966** [22] **MC**: 71, 264-265, 292, 294-295, 297-305, 318, 396. **1968** [3] **DE1**: 671, 724. **1969** [6] **AS**: 186, 221. **DE1**: 732, 751. **1970** [2] **DE2**: 60. **1978** [1] **STP**: 89. **1988** [1] **DE4**: 778.

Borges, Jorge Luis (1899-1986)

Según Foucault, *Les Mots et les choses* nació de un texto de Borges, más precisamente de "El idioma analítico de John Wilkins" (en *Obras completas 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, 706-709). Se trata de una clasificación de animales de cierta enciclopedia china, que, según Foucault, pone de manifiesto la heterotopía. "La monstruosidad que Borges hace circular en su enumeración consiste, por el contrario, en que el espacio común de los encuentros se halla arruinado" (**MC**, 8).

Jorge Luis Borges [23]: **1963** [3] **DE1**: 252, 256, 260. **1964** [1] **DE1**: 298. **1966** [10] **DE1**: 544. **MC**: 7-10. **1967** [1] **DE1**: 599. **1970** [1] **DE2**: 67. **1971** [2] **DE2**: 223. **OD**: 25. **1973** [1] **DE2**: 425. **1974** [1] **DE2**: 645. **1976** [3] **DE3**: 84-85.

Botero, Giovanni (1544-1617)

Foucault se interesa por la obra de Giovanni Botero en el marco del análisis de la razón de Estado. Véase: *Razón de Estado*.

Giovanni Botero [18]: **1978** [15] **STP**: 243, 245, 256, 286, 296-297. **DE4**: 150. **1988** [3] **DE4**: 816, 826.

Boulainvilliers, Henri de (1658-1722)

Una parte considerable de *"Il faut défendre la société"* está dedicada al análisis de la obra de Boulainvilliers. Con vistas a la educación del duque de Borgoña, Luis XIV requirió a sus intendentes que prepararan informes sobre cada una de las áreas de su competencia. La nobleza que rodeaba al duque, formada en parte por un núcleo que se oponía a las políticas absolutistas del rey, encargó a Boulainvilliers la tarea de reescribir estos informes y transmitirlos al duque heredero. Boulainvilliers reconstruye en los siguientes términos la situación de las Galias antes de la invasión de los francos: al llegar, los romanos desarmaron la vieja aristocracia guerrera del país y formaron una nueva, no ya de carácter militar sino administrativo (que conoce el derecho romano y se expresa en latín). Ante la amenaza de invasión, los ocupantes debieron recurrir a una armada de mercenarios que requirió, para solventarse, aumentar la carga fiscal y, consecuentemente, la devaluación y el empobrecimiento del país. Los francos eran, por su parte, una aristocracia guerrera que elegía un rey para que la guiara en tiempos de guerra y para que hiciera las veces de magistrado en tiempos de paz. Ahora bien, el rey de los francos recurrió a los mercenarios galos para afirmar su poder. Se selló así una alianza entre el trono y la antigua aristocracia guerrera, gala, reforzada por la relación de la Iglesia con ambos. La ignorancia de la nobleza franca (del latín, de las prácticas jurídicas, de la administración) era, en el análisis de Boulainvilliers, la causa de su pobreza.

HISTORIA Y GUERRA. Boulainvilliers generaliza el concepto de guerra en sus análisis históricos. Véase: *Guerra*.

EL SUJETO DE LA HISTORIA. Con Boulainvilliers aparece un nuevo sujeto de la historia: el *continuum histórico-político* (**IDS**, 151).

Henri de Boulainvilliers [150]: **1976** [146] **DE3**: 126, 129. **HS1**: 115. **IDS**: 43, 54, 101,

112-114, 116, 122, 125, 127-152, 158, 170-180, 182, 184-185, 188-190, 193, 196, 198, 201, 208. **1977** [4] **DE3**: 302, 323-324.

Boulez, Pierre (1930-2002)

"En la época en que aprendíamos los privilegios del sentido, de lo vivido, de lo carnal, de la experiencia originaria, de los contenidos subjetivos o de las significaciones sociales, encontrarse con Boulez y la música fue ver el siglo XX bajo un ángulo que no era familiar: el de la larga batalla en torno a lo 'formal'. Era reconocer cómo en Rusia, en Alemania, en Austria, en Europa central, a través de la música, de la pintura, de la arquitectura, o de la filosofía, la lingüística o la mitología, el trabajo de lo formal había desafiado los viejos problemas y conmocionado las maneras de pensar" (**DE4**, 220).

Pierre Boulez [41]: **1967** [1] **DE1**: 613. **1977** [1] **DE3**: 388. **1978** [6] **DE3**: 588, 591-592. **1980** [12] **DE4**: 111-113, 115. **1982** [12] **DE4**: 219-222, 259. **1983** [9] **DE4**: 488, 490-492, 494, 534-535.

Braudel, Fernand (1902-1985)

Véase: *Escuela de los Anales.*

Fernand Braudel [10]: **1967** [3] **DE1**: 585, 587, 607. **1969** [3] **DE1**: 773, 787. **1976** [1] **DE3**: 30. **1977** [1] **DE3**: 193. **1978** [2] **DE3**: 580.

Brown, Peter (1935-)

Los escritos de Peter Brown han desempeñado un papel de primer orden en el abordaje foucaultiano de la Antigüedad (**HS2**, 14). • Ambos coinciden en la tarea de establecer de qué modo la sexualidad se ha convertido en el sismógrafo de la subjetividad (**DE4**, 172). • Brown concede a la noción de estilo una importancia fundamental en su manera de escribir la historia; en esta línea pueden situarse los trabajos de Foucault (**DE4**, 650, 698). Véase: *Estética de la existencia.*

Peter Brown [11]: **1978** [2] **STP**: 228. **1981** [1] **DE4**: 172. **1982** [1] **DE4**: 308. **1983** [1] **DE4**: 542. **1984** [6] **DE4**: 650, 698-699. **HS2**: 14.

burguesía

ILEGALIDAD. La economía de la ilegalidad se ha reestructurado con la formación de la sociedad capitalista. Por un lado, nos encontramos con la ilegalidad que concierne a la propiedad (el robo, por ejemplo); por otro, con aquella que concierne a los derechos (fraude, evasión fiscal). Tribunales ordinarios y castigos, para la primera; tribunales especiales con transacciones y acuerdos, para la segunda. Esta separación se corresponde con una oposición de clases: la ilegalidad que concierne a la propiedad será propia de las clases populares; la ilegalidad relativa a los derechos, de la burguesía. La reforma penal nació de la intersección de las luchas burguesas contra el suprapoder de la monarquía y el infrapoder de la ilegalidad popular (**SP**, 89-90).

SEXUALIDAD. "No imaginemos a la burguesía castrándose simbólicamente para negar mejor a los otros el derecho de tener un sexo y de usarlo a voluntad. Es necesario, más bien, verla ocupada, a partir de mediados del siglo XVIII, en dotarse de una sexualidad y en constituirse a partir de ella un cuerpo específico, un cuerpo 'de clase', con una salud, una higiene, una descendencia, una raza: autosexualización de su cuerpo, encarnación del sexo en su propio cuerpo, endogamia del sexo y del cuerpo" (**HS1**, 164). • La burguesía ha convertido la sangre azul de los nobles en un buen organismo y una sexualidad sana y charlatana (*bavarde*) (**HS1**, 166, 168).

CONOCIMIENTO HISTÓRICO. Para Foucault, contra lo que suele decirse, la burguesía, a diferencia de la aristocracia, ha sido la menos interesada, la más reticente a historizar su discurso político. La razón es simple. La burguesía difícilmente podía reconocerse más allá de mediados de la Edad Media; así, durante mucho tiempo ha sido antihistoricista. Durante la primera parte del siglo XVIII, fue partidaria del despotismo ilustra-

do, una forma de limitación del poder real que no pasaba por la historia, sino por el saber, la filosofía, la técnica, la administración. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, buscó escapar del historicismo exigiendo una constitución; de ahí la importancia del derecho natural, del contrato social. La burguesía ha sido partidaria de Rousseau (**IDS**, 186), y su antihistoricismo sólo se modificó a partir de la convocatoria de los Estados Generales (**IDS**, 187). Esta torsión se llevó a cabo mediante la reelaboración política de la idea de nación. Foucault toma como ejemplo el texto *¿Qué es el tercer Estado?*, de Sieyès, para mostrar cómo se abre camino la dialectización de la historia y cómo, en consecuencia, se vuelve posible una filosofía de la historia (**IDS**, 210-212).

INTERÉS DE LA BURGUESÍA, DOMINACIÓN DE LA BURGUESÍA, REPRESIÓN. "Creo que se puede deducir cualquier cosa del fenómeno general de la dominación de la clase burguesa" (**DE3**, 182). Para Foucault no hay que partir de la noción de dominación de la burguesía, sino de más abajo, de los mecanismos de control de la locura, de la represión, de las prohibiciones que conciernen a la sexualidad, y mostrar, entonces, cuáles han sido los agentes reales de estos mecanismos de control: el entorno inmediato, la familia, los padres, los médicos, la policía. Su interés se dirige menos a los efectos que a los mecanismos, que, precisamente, se formaron desde abajo y luego, en razón de su utilidad, fueron colonizados no sólo por la burguesía, sino por el Estado en general. Foucault reacciona aquí contra las posiciones de Wilhelm Reich (*Der Einbruch der Sexualmoral*, Berlín, 1932) y Reimut Reiche (*Sexualität und Klassenkampf*, Fráncfort, 1969). • "[...] las nociones de *burguesía* e *interés de la burguesía* carecen probablemente de contenido real" (**DE3**, 183). Del principio de dominación de la burguesía se podría deducir exactamente lo contrario de lo que se ha deducido; por ejemplo, que desde el momento en que se convierte en la clase dominante, se restringen o abandonan los controles de la sexualidad infantil y se estimula el aprendizaje sexual, la precocidad sexual, para reconstituir, por medio de la sexualidad, la fuerza de trabajo (**IDS**, 28).

MONARQUÍA, DISCURSO JURÍDICO. "[...] el vocabulario, la forma del derecho, ha sido el sistema de representación del poder común a la burguesía y a la monarquía" (**DE4**, 185). Véanse también: *Familia*, *Historia*.

Bourgeoisie [309]: **1961** [4] **HF**: 74, 105. **IAK**: 24. **1963** [1] **NC**: 74. **1964** [1] **DE1**: 382. **1966** [2] **MC**: 356, 379. **1967** [3] **DE1**: 569, 576-577. **1968** [2] **DE1**: 666, 688. **1969** [5] **AS**: 91-93. **DE1**: 759. **1970** [10] **DE2**: 69, 115, 119-120. **1971** [21] **DE2**: 161, 185, 187-188, 191, 193, 224. **1972** [48] **DE2**: 272, 302, 309, 311, 325, 334-336, 342, 344-345, 347, 349, 351-353, 355-358, 361-362, 368. **1973** [19] **DE2**: 400, 422, 435-437, 440, 442. **1974** [22] **DE2**: 503, 508, 525, 531, 533-535, 597-598, 600, 604, 650, 654. **PP**: 59-60, 112. **1975** [40] **AN**: 241, 255. **DE2**: 719, 722, 725, 727-728, 730, 738, 743-745, 747-748, 758, 779, 783, 812. **SP**: 85-90, 223, 279, 290, 295. **1976** [75] **DE3**: 74, 79, 93, 101, 130. **HS1**: 9, 15, 159, 163-166, 168-169. **IDS**: 28-30, 86, 88, 113, 115-116, 126, 145-146, 158, 169, 176, 183-184, 186-188, 194, 210-211. **1977** [29] **DE3**: 181-183, 198-199, 203, 211, 216, 225, 307, 311, 376, 379, 421. **1978** [8] **DE3**: 486, 502, 558, 702, 714. **STP**: 200, 219, 224. **1979** [4] **DE3**: 785, 806. **NB**: 11, 314. **1980** [6] **DE4**: 31, 62, 85, 94, 114. **1981** [5] **DE4**: 185, 189. **1983** [2] **DE4**: 371, 502. **1984** [2] **CV**: 171. **DE4**: 640.

Cabanis, Pierre Jean George (1757-1808)

ASILO. Cabanis concibe la idea, que puede considerarse como la forma inicial de las historias clínicas, de un "diario de asilo" en el cual registrar de manera escrupulosa el cuadro de cada enfermedad, los efectos de los remedios, la disección de los cadáveres. Establece también un registro por nombre de los internados (**HF**, 550).

CLÍNICA. Acerca de la intervención de Cabanis en la organización de la medicina luego de la Revolución, véase: *Clínica.*

Pierre Jean George Cabanis [68]: **1954** [1] **MMPE**: 79. **1961** [20] **HF**: 531, 543-544, 546-551, 553, 573, 575, 585, 640, 649, 686-687. **1963** [46] **NC**: 40-41, 46-48, 57, 59, 61, 64, 74-75, 78-81, 98, 117-119, 122, 132, 136, 148, 174, 208. **1977** [1] **DE3**: 216.

cadáver

Con la medicina anátomo-patológica, con Xavier Bichat, el cadáver y la muerte se convierten en el lugar de la verdad del cuerpo y de la vida. Véase: *Clínica.*

Cadavre [77]: **1954** [5] **MMPE**: 61, 66-67. **1957** [1] **DE1**: 152. **1961** [3] **HF**: 31, 382, 660. **1962** [7] **DE1**: 211, 227. **MMPS**: 61, 66-67. **1963** [24] **NC**: 126-127, 135-136, 142-143, 151, 162, 165-166, 168, 170-172, 200. **RR**: 62, 72, 196, 202. **1966** [8] **CUH**: 18-19. **DE1**: 689. **1973** [1] **DE2**: 398. **1974** [2] **DE2**: 490. **1975** [10] **AN**: 21, 78, 104, 270. **DE2**: 687. **SP**: 17, 48, 54-55, 197. **1976** [1] **IDS**: 90. **1977** [4] **DE3**: 132, 219. **1978** [5] **DE3**: 501, 503-504, 658. **1979** [1] **DE3**: 778. **1980** [1] **DE4**: 123. **1982** [3] **HS**: 291, 299. **1984** [1] **HS2**: 171.

Canguilhem, Georges (1904-1995)

Según Foucault, sin la figura de Canguilhem es imposible comprender el debate de los marxistas franceses, el trabajo sociológico de autores como Bourdieu, Castel y Passeron, las discusiones de los psicoanalistas lacanianos o el debate de ideas en torno a 1968 (**DE4**, 763-764).

ARQUEOLOGÍA. Los análisis de Canguilhem muestran que la historia de un concepto no es la de su perfeccionamiento progresivo, en términos de racionalidad, sino la de los diferentes campos de constitución y validez, la de sus reglas sucesivas de uso. Canguilhem distingue, además, entre las escalas micro y macroscópicas en la historia de las ciencias (**AS**, 11). • Foucault ha tomado el término "monumento", con el sentido que tiene en la arqueología, de Georges Canguilhem (**DE1**, 682, 708).

HISTORIA DE LAS CIENCIAS. Repetidas veces Foucault se mueve dentro de un esquema de interpretación de la filosofía francesa del siglo XX que responde a dos conceptos fundamentales. Según este esquema, la filosofía contemporánea habría comenzado con las conferencias pronunciadas por Husserl en 1929, es decir, las *Meditaciones cartesianas.* A partir de aquí, nos encontramos con una doble recepción de la fenomenología de Husserl: en la línea de una filosofía del sujeto (Sartre, por ejemplo) y en la línea de una teoría de la ciencia (Cavaillès, Koyré, Bachelard y Canguilhem). Estos últimos retomaron, desde el campo de la historia de las ciencias, la célebre cuestión de la *Aufklärung*, que plantea como problema la relación entre la razón y su historia. Canguilhem desplazó el análisis de las dis-

ciplinas formales y axiomatizadas al campo de la biología y de la medicina. Por este camino, llevó a cabo una reestructuración del dominio del análisis histórico de las ciencias. Foucault resume este trabajo en cuatro puntos: 1) Se introduce el tema de la discontinuidad. 2) La historia de la discontinuidad no se establece de una vez para siempre; ella misma es discontinua. En otros términos, una historia del discurso verdadero es necesariamente recurrente; de ahí que, en Canguilhem, el análisis de la discontinuidad y la relación entre la historia de las ciencias y la epistemología vayan de la mano. 3) Canguilhem ha mostrado la especificidad de las ciencias de la vida y el vínculo fundamental biología-vitalismo. 4) La historia de la biología de Canguilhem es fundamentalmente una historia de la formación de los conceptos (**DE3**, 530-539). • "Nietzsche decía de la verdad que era la más profunda mentira. Canguilhem, que está a la vez lejos y cerca de Nietzsche, diría quizá que ella es, en el enorme calendario de la vida, el error más reciente; diría que la separación verdadero-falso y el valor acordado a la verdad constituyen la más singular manera de vivir que haya podido inventar una vida que, desde el fondo de su origen, conlleva en sí la eventualidad del error" (**DE3**, 441). Por ello, podría decirse, lo que la fenomenología preguntó a lo vivido (*vécu*), Canguilhem, en cambio, lo preguntó a lo viviente.

NIETZSCHE. "Yo leí a Nietzsche un poco por azar y me sorprendió ver que Canguilhem, que era el historiador de las ciencias más influyente en esa época en Francia, estaba también muy interesado en Nietzsche" (**DE4**, 436).

Georges Canguilhem [134]: **1961** [1] **DE1**: 167. **1963** [1] **NC**: 147. **1965** [32] **DE1**: 448-457, 460-464. **1966** [1] **MC**: 169. **1968** [5] **DE1**: 679, 682, 696-697, 708. **1969** [5] **AS**: 11, 187, 226, 248. **1970** [3] **DE2**: 53-54, 73. **1971** [3] **DE2**: 240. **OD**: 36, 73. **1974** [2] **PP**: 200, 221. **1975** [4] **AN**: 45-46, 50. **SP**: 190. **1978** [38] **DE3**: 429-430, 432-442, 583. **STP**: 28-29, 82. **1980** [4] **DE4**: 37, 56-57, 67. **1983** [3] **DE4**: 435-436, 440. **1984** [4] **DE4**: 654. **HS3**: 167-168, 281. **1985** [28] **DE4**: 763-764, 767-776.

capitalismo

NEOLIBERALISMO. Foucault señala que lo jurídico no es, para los neoliberales alemanes, del orden de la superestructura, es decir, una mera expresión de las relaciones económicas. Los neoliberales se sitúan, en este sentido, del lado de Max Weber y no de Karl Marx. Más que las fuerzas productivas, los neoliberales analizan las relaciones de producción como un conjunto de actividades reguladas jurídicamente. Desde esta perspectiva, la historia del capitalismo no puede ser sino una historia económico-institucional (**NB**, 169). No existe, por ello, un capitalismo con una dinámica única y un destino inevitable, sino diferentes formas históricas que, lejos de reducirse a una única lógica necesaria del capital, abren la posibilidad de nuevas formas de capitalismo. Por ello, señala también Foucault, los neoliberales sostienen, al mismo tiempo, el mínimo de intervencionismo económico y el máximo de intervencionismo jurídico (**NB**, 172).

MAX WEBER. Mientras que Marx buscó definir la lógica contradictoria del capital, para Max Weber, en cambio, el problema es la racionalidad irracional de la sociedad capitalista, lo que supone desplazarse del capital al capitalismo (**NB**, 109).

BIOPODER, MEDICALIZACIÓN. El biopoder ha sido un elemento indispensable para el desarrollo del capitalismo; mediante él se aseguró la inserción de los cuerpos en el aparato productivo y los fenómenos demográficos fueron ajustados a los procesos económicos. Según Foucault, el biopoder ha sido mucho más determinante para el desarrollo del capitalismo que la moral ascética (la renuncia al cuerpo, la mortificación) (**HS1**, 185-186). "Yo sostengo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que se produjo precisamente lo contrario. [...] El control de la sociedad sobre los individuos no se efectúa solamente por la conciencia o la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo" (**DE3**, 209-210).

HISTORIA. En la ideología burguesa, la historia tuvo la función de mostrar cómo las

grandes unidades nacionales, que el capitalismo necesitaba, venían de lejos y habían mantenido su unidad a través de las revoluciones (**DE2**, 272).

ASILO. Con el desarrollo del capitalismo, y el pasaje al capitalismo industrial a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, se necesitó una masa de desocupados como instrumento de la política salarial. Entonces, las instituciones de encierro masivo dejaron de ser útiles e incluso se volvieron peligrosas. Por ello, fueron rápidamente reemplazadas por un sistema hospitalario doble: por un lado, para quienes no podían trabajar por razones físicas y, por otro, para quienes estaban impedidos por razones no físicas. • La hospitalización no está destinada, a partir del siglo XIX, a absorber el desempleo, sino a mantenerlo lo más alto posible: "El enfermo mental no es la verdad finalmente descubierta del fenómeno de la locura; es su avatar propiamente capitalista en la historia etnológica del loco" (**DE3**, 499).

Capitalisme [237]: **1954** [1] **MMPE**: 87. **1966** [1] **DE1**: 503. **1969** [3] **AS**: 90-91, 213. **1970** [1] **DE2**: 134. **1971** [1] **DE2**: 235. **1972** [16] **DE2**: 272, 297-299, 312-313, 316, 321-322, 332-334. **1973** [5] **DE2**: 416, 431, 438, 449. **1974** [12] **DE2**: 494, 553, 604, 612, 623, 638. **PP**: 88, 112-113. **1975** [7] **AN**: 271. **DE2**: 702, 739, 752, 777, 779, 817. **1976** [10] **DE3**: 113-114. **HS1**: 12, 162, 185-186. **IDS**: 20, 33. **1977** [17] **DE3**: 146, 159-160, 186, 201, 209, 258, 344, 360, 374-375, 401-402. **1978** [12] **DE3**: 494-495, 497, 499, 569, 576, 610. **STP**: 368. **1979** [136] **DE3**: 724, 781, 785, 821. **NB**: 71, 89, 97, 100-101, 105, 108-110, 113-114, 117-120, 126, 128, 130, 132, 136, 139, 141, 150, 157, 159, 163, 165, 169-172, 176, 178-179, 181-183, 185, 190, 212, 219-220, 227-228, 230, 237-238, 240-244, 267-268, 317, 320. **1980** [3] **DE4**: 56, 68, 79. **1981** [5] **DE4**: 190, 200, 216. **1983** [7] **DE4**: 371, 441, 447, 450, 502.

carne

El concepto de carne hace referencia al cuerpo atravesado por el deseo: la concupiscencia, la libido. • El cristianismo verá aquí una consecuencia de la caída, del pecado original. La *carne cristiana* es la sexualidad atrapada dentro de la subjetividad (**DE3**, 566). Véase: *San Agustín*.

PODER PASTORAL. El cristianismo encontró un medio de instaurar un tipo de poder que controlara a los individuos a través de su sexualidad. Pero, en el fondo, la sexualidad nunca constituyó un mal absoluto; fue, más bien, algo que requería una vigilancia continua. A través de la problemática de la carne se instauró el poder pastoral sobre los individuos (**DE3**, 565-566). Véase: *Poder*.

PASTORAL DE LA CARNE, CONFESIÓN. Con la Contrarreforma, la extensión de la confesión no cesa de crecer. Por un lado, en los países católicos se acelera el ritmo de la práctica de la confesión; por otro, se concede cada vez más importancia a la carne, a su presencia en los pensamientos, en los deseos, en la imaginación, en fin, en todos los movimientos del cuerpo y del alma (**HS1**, 27-28). Así, la carne tiende a convertirse en la raíz de todo pecado. • "Las confesiones de la carne" es el título de un volumen nunca publicado de *Histoire de la sexualité* acerca de las técnicas cristianas de sí mismo y la formación de la pastoral cristiana de la carne. • "En las sociedades cristianas el sexo ha sido lo que era necesario examinar, vigilar, confesar, transformar en discurso" (**DE3**, 257). Foucault aborda la evolución de la confesión y del poder pastoral en *La Volonté de savoir* (**HS1**, 71-98) y en *Les Anormaux* (clases del 19 y 26 de febrero de 1975). Al respecto, véase: *Confesión*.

BRUJAS Y POSEÍDAS. Las prácticas de la confesión, del examen de conciencia, de la dirección espiritual no han sido las únicas expresiones culturales de la pastoral de la carne. Foucault menciona otras dos: el *misticismo* y la *posesión*. Soslaya el primero, pero se detiene largamente sobre la segunda para mostrarnos qué vínculos existen entre posesión y técnica de examen, por un lado, y, por otro, entre los problemas que plantean los fenómenos de posesión y la historia de la psiquiatría, es decir, la configuración de la anormalidad. Ante todo, Foucault distingue y separa la posesión de la brujería. Ambos fenómenos, es cierto, tienen lugar en correlación con el profundo proceso de cristiani-

zación que se origina en la Reforma y en la Contrarreforma, pero con cierta distancia temporal: la brujería es más frecuente en el siglo XVI, y la posesión, en el XVII. Foucault señala una serie de distinciones: 1) En cuanto al lugar, la bruja aparece como un fenómeno exterior, periférico (en los bosques, en las montañas, en las regiones marítimas; lugares a los que la cristiandad medieval no había llegado del todo). La bruja será juzgada, reprimida, quemada y destruida por los tribunales y oficiales de la Inquisición. La posesión, en cambio, es un fenómeno interno, propio de los lugares en los que el cristianismo se encuentra plenamente instalado, donde funcionan los mecanismos del discurso exhaustivo y la autoridad exclusiva (la confesión del penitente y el confesor): en el convento, en las casas religiosas. El sujeto de la posesión es religiosamente marcado: la superiora, la priora. 2) En cuanto a los personajes involucrados, la brujería pone en juego dos personajes, la bruja y el diablo. En la posesión hay al menos tres personajes que, a su vez, se desdoblan y multiplican: la poseída, el diablo, el confesor-director de conciencia. La figura del confesor-director se desdobla según sea bueno o malo. Este desdoblamiento sigue las contradicciones de la estructura eclesiástica, como la oposición entre clérigos seculares y regulares. La poseída se desdobla en la figura de la sierva dócil del demonio y la que resiste a su influencia. El mismo cuerpo de la poseída se desdobla o se multiplica: se divide en una multiplicidad indefinida de movimientos, convulsiones, temblores, dolores, placeres. Así, se presenta como un campo de batalla entre elementos que se oponen. 3) En cuanto a la forma de la relación, entre la bruja y el diablo se establece un contacto, particularmente sexual. Entre la poseída y el diablo no hay pacto y tampoco mero contacto, sino un habitar, una impregnación, una residencia insidiosa. 4) En cuanto a la forma del consentimiento, entre la bruja y el diablo existe un pacto; la forma de relación es de tipo jurídico. La voluntad de la poseída, en cambio, está signada por todas las ambigüedades del deseo: el juego de los pequeños placeres, de las sensaciones imperceptibles, de los consentimientos minúsculos, del querer y no querer. 5) En cuanto al cuerpo, si el de la bruja es un cuerpo marcado, el de la poseída, por su parte, es aquel en el que la forma plástica del combate con el diablo se presenta como convulsión. La carne convulsionada es el cuerpo atravesado por la exigencia de examen, sometido a la obligación de la confesión exhaustiva, erizado contra el examen y la confesión. El cuerpo de la poseída es el producto de una cierta tecnología de poder, un capítulo de la historia política del cuerpo. • A partir de la posesión surge del cuerpo de la poseída un problema fundamental para el ejercicio del poder pastoral: ¿cómo mantener y desarrollar las tecnologías de gobierno de las almas, pero evitando los efectos de resistencia, los contragolpes?; ¿cómo continuar con el examen y la confesión, pero sin generar convulsiones? Para resolver la cuestión, se pusieron en marcha tres tipos de procedimientos: 1) La moderación interna, la retórica y las exigencias de estilo en los discursos de examen y confesión. 2) El pasaje de la convulsión al domino de la medicina: como manifestación paroxística del sistema nervioso, la convulsión ha sido, de hecho, la forma primera de las patologías neurológicas. Será pensada, entonces, como un estado de liberación involuntaria de los automatismos, que se convertirá en el modelo para pensar lo instintivo. 3) El apoyo de los sistemas disciplinarios y educativos (**AN**, 187-212).

MASTURBACIÓN, FAMILIA. La atenuación de las indiscreciones discursivas ha sido acompañada por una reestructuración del espacio (dormitorios, internados) o, mejor, por la adecuación del espacio a los requisitos de la vigilancia. En este movimiento de transferencia de la palabra al espacio, aparecen la gran cruzada contra la masturbación (que Foucault analiza en la clase del 5 de marzo de 1975 del curso *Les Anormaux*) y el género discursivo *contra la masturbación*. Se trata de un discurso diferente tanto de la pastoral de la carne cuanto de la psicopatología sexual del siglo XIX. Por un lado, no se expresa en términos de placer y deseo; por otro, no se trata, propiamente hablando, de sexualidad (**AN**, 219). • A partir de esta gran campaña contra la masturbación se establecen nuevas relaciones entre padres e hijos. Los primeros son los encargados de buscar olores, huellas, signos de las prácticas de sus

hijos. La problemática de la carne cristiana se traslada, así, a la familia (**AN**, 249).

SEXUALIDAD. La experiencia de la sexualidad se distingue de la experiencia cristiana de la carne (**HS2**, 11), pero resulta necesario seguir la formación del dispositivo de sexualidad como una transformación de la experiencia cristiana de la carne. De este modo, allí donde la Edad Media había organizado un discurso unitario acerca de la carne, encontraremos, más tarde, una discursividad dispersa, múltiple: la demografía, la biología, la medicina, la psiquiatría, la psicología, la moral, la pedagogía, la crítica política (**HS1**, 46). Posteriormente, todo el discurso y la tecnología del sexo se ordenarán hacia la medicina: "La *carne* es rebajada al organismo" (**HS1**, 155). Ambas, la experiencia de la carne y la de la sexualidad, conciernen al hombre de deseo (**HS2**, 11; **DE4**, 540).

APHRODISIA. Acerca de las diferencias entre la experiencia de la carne y la de los *aphrodisia*, véase: *Aphrodisia*.

Véanse además: *Confesión*, *Ética*, *Familia*, *Masturbación*, *Poder*, *San Agustín*, *Sexualidad*.

* *Chair* [262]: **1954** [4] **MMPE**: 77. **1961** [12] **HF**: 36, 119-120, 137. **1966** [14] **CUH**: 17. **1975** [84] **AN**: 91, 166, 174-176, 179-180, 187-189, 198, 201-202, 204-211, 217-220, 249-250, 259. **DE2**: 763, 765, 769, 825. **1976** [23] **DE3**: 105. **HS1**: 27-30, 46, 95, 102-103, 130, 142, 149-150, 153, 155, 159-160, 162, 206. **1977** [5] **DE3**: 135, 257, 313, 319, 380. **1978** [17] **DE3**: 565-566, 570. **STP**: 181-182, 208, 210. **1981** [3] **DE4**: 173, 216. **1982** [24] **DE4**: 295-299, 301, 305, 353. **HS**: 9, 21, 24, 292, 299, 456. **1983** [15] **DE4**: 384-385, 393-394, 399, 406, 487, 539-540, 546, 561. **1984** [37] **CV**: 243, 266. **DE4**: 584, 611, 618-619, 626, 659, 661, 673, 738. **HS2**: 11, 18, 39, 43-44, 47, 49-51, 56, 58, 60, 79, 128, 140, 155, 203. **HS3**: 49. **1988** [4] **DE4**: 783-784, 787, 802.

Casiano, Juan (360/368-434/435)

Foucault presta particular atención a las *Instituciones cenobíticas* de Casiano; se apoya en esta obra para estudiar la evolución de las prácticas de la confesión en las instituciones monacales. Además, ella representa un momento fundamental de la formación del poder pastoral (**STP**, 170). Nos hemos ocupado de estos temas en los siguientes artículos: *Confesión* y *Poder pastoral*.

Jean Cassien [91]: **1978** [12] **STP**: 167, 170, 179, 188, 191-192, 228. **1980** [8] **DE4**: 127-128. **1981** [5] **DE4**: 144-145, 177. **1982** [49] **DE4**: 296-297, 299-304, 306-308, 364. **HS**: 25, 119, 140, 218, 286-288, 299, 391, 393, 404. **1983** [1] **DE4**: 416. **1984** [1] **CV**: 177. **1988** [15] **DE4**: 802-803, 809-812.

Castel, Robert (1933-)

En *El psicoanalismo* (París, 1973), Castel aborda la cuestión del psicoanálisis desde el punto de vista de las relaciones de poder. Según Foucault, la tesis de Castel consiste en afirmar que el psicoanálisis procura desplazar, modificándolas, las relaciones de poder de la psiquiatría tradicional (**DE2**, 639-640; **DE3**, 77). Foucault se interesa también por otra obra, *El orden psiquiátrico* (París, 1977), en la que Castel muestra cómo "La locura, de ahora en más, forma parte de nuestra relación con los otros y con nosotros mismos, así como el orden psiquiátrico atraviesa nuestras condiciones de existencia cotidiana" (**DE3**, 274). • Más allá de las conclusiones de los trabajos de Robert Castel, Foucault valoriza también su método (**STP**, 120-121). • Para una apreciación general de la obra de este autor por parte de Foucault, cf. "L'Asile ilimité" en **DE2**, 271-275.

Robert Castel [44]: **1963** [1] **NC**: 213. **1972** [1] **DE2**: 392. **1974** [12] **DE2**: 639-640, 684. **PP**: 19, 38, 88, 118, 198, 229, 264. **1975** [1] **SP**: 29. **1976** [4] **DE3**: 77, 92. **1977** [13] **DE3**: 271-275, 331, 333-334, 351. **1978** [5] **DE3**: 429. **STP**: 120-121, 134, 190. **1979** [4] **NB**: 74, 274, 291. **1983** [2] **DE4**: 386. **1985** [1] **DE4**: 764.

castigo

Aunque esté ya muy presente en *Histoire de la folie à l'âge classique*, el tema del poder se ubica en el centro de la obra de Foucault

con *Surveiller et punir*. Cuatro reglas generales guían aquí el análisis de las modalidades del castigo: 1) No centrar el estudio de los mecanismos punitivos sólo en sus efectos negativos, represivos, que corresponden a la sanción, sino, más bien, en la serie de efectos positivos que esos mecanismos pueden inducir, lo cual implica concebirlos como una función social compleja. 2) Considerar los castigos desde el punto de vista de la táctica política, es decir: no simplemente como la consecuencia de la aplicación de reglas jurídicas o como un indicador de las estructuras sociales, sino como una técnica específica en el campo general de los procedimientos de poder. 3) Situar la tecnología del poder como principio de la humanización de la penalidad y del conocimiento del hombre. 4) Investigar si el ingreso del saber científico, del *alma*, en la práctica judicial no es el efecto de una transformación en los modos en que las relaciones de poder invisten el cuerpo (**SP**, 28). • El cuerpo, en efecto, se encuentra inmerso en un campo político. Las relaciones de poder operan sobre él: le infligen suplicio, lo marcan, lo constriñen al trabajo, lo obligan a ciertas ceremonias, exigen de él ciertos signos. Se trata, en definitiva, de toda una estrategia de sujeción. Para ello, no se recurre sólo a la violencia o a la ideología, sino también al cálculo, a la organización, a las técnicas. Hay una ciencia del cuerpo que no es el conocimiento de su funcionamiento y el manejo de sus fuerzas, que no es sólo la capacidad de doblegarlo. Este conocimiento y este manejo constituyen una tecnología política del cuerpo, difusa y multiforme, raramente formulada en discursos sistemáticos, que no se localiza ni en un tipo definido de institución ni en el aparato del Estado. Se trata, más bien, de una *microfísica del poder*. Por ello, no debemos pensar el poder como una propiedad, sino como una estrategia constituida por disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos, etc. En este sentido, no hay ni analogía ni homología; las relaciones de poder no reproducen en el nivel de los individuos la forma general de la ley o del gobierno. De este modo, el cuerpo aparece como una realidad histórica en la que se articulan los efectos de cierto tipo de poder y ciertas formas de saber. El alma se ha convertido a través de ellos en la cárcel del cuerpo. • Más brevemente, *Surveiller et punir* es, al mismo tiempo, una genealogía de la sociedad disciplinaria y de las ciencias humanas al analizar las relaciones entre las técnicas del poder y el cuerpo (**SP**, 28-29). Foucault estudia tres momentos de la tecnología del castigo: el suplicio, la punición generalizada de la reforma penal de fines del siglo XVIII y la disciplina. Nos hemos ocupado de los primeros dos en la entrada *Cuerpo*, y al tercero, por su importancia en el discurso de Foucault, le hemos dedicado un artículo: *Disciplina*.

châtiment [299]: **1954** [2] **DE1**: 95. **MMPE**: 78. **1961** [68] **HF**: 38, 41-42, 58-61, 72, 81, 84-85, 87, 99, 103, 105, 116-121, 142, 145, 155-156, 245, 292, 299-300, 315, 373-374, 406-407, 410, 462, 499, 535, 557-559, 561, 564, 601-602, 609, 616, 621, 626, 628, 646, 678. **1962** [3] **DE1**: 184. **MMPS**: 80, 88. **1963** [4] **DE1**: 257. **RR**: 48, 77, 103. **1966** [4] **DE1**: 529-530. **MC**: 51. **1968** [1] **DE1**: 625. **1969** [1] **AS**: 60. **1971** [10] **DE2**: 138, 143. **LVS**: 74, 100, 133, 181, 202, 236. **1972** [1] **DE2**: 362. **1973** [5] **DE2**: 396, 458, 461-462. **1974** [2] **DE2**: 528-529. **1975** [134] **AN**: 17, 76-79, 82-83, 105, 274. **DE2**: 716, 727, 748, 794, 828. **SP**: 13, 15-16, 18-19, 21-23, 34, 46-47, 50-52, 54, 59-60, 76-77, 89, 92-99, 101, 105-117, 119, 127, 130-132, 134, 162, 180-182, 208, 234-236, 238, 240, 247, 255, 258, 260-261, 264-265, 286, 301, 306, 308. **1976** [12] **DE3**: 70, 73. **HS1**: 111-112, 118, 155, 178. **IDS**: 119, 180. **1977** [9] **DE3**: 149, 200, 244, 287, 292, 294, 297, 413, 425. **1978** [8] **DE3**: 452. **STP**: 6, 8, 33, 241, 298. **1979** [3] **DE3**: 782. **NB**: 256, 262. **1980** [2] **DE4**: 9, 24. **1981** [5] **DE4**: 175-176, 195, 203, 206. **1982** [4] **DE4**: 297. **HS**: 8, 22, 455. **1983** [6] **DE4**: 559. **GSA**: 50, 332, 335, 338. **1984** [12] **CV**: 306. **DE4**: 594, 669, 691. **HS2**: 37, 57, 69, 262. **1988** [3] **DE4**: 781, 806, 814.

Punition [422]: **1954** [2] **MMPE**: 47, 77. **1961** [39] **HF**: 41, 59, 77-78, 81, 87, 104, 117, 119, 130-131, 138, 165, 191, 197, 201, 411-412, 452, 460-461, 499, 548, 558-559, 620-621, 626-627, 634, 678-679. **1962** [1] **MMPS**: 47. **1963** [4] **RR**: 48, 103, 117, 203. **1964** [2] **DE1**: 312, 429. **1966** [1] **MC**: 51. **1968** [1] **DE1**: 625. **1971** [6] **DE2**: 180. **LVS**: 84, 100, 152, 154, 180. **1972** [3] **DE2**: 297, 390. **1973** [11] **DE2**: 430, 432, 443, 457-458, 461-462, 464, 468. **1974** [39] **DE2**: 521, 530,

541, 590-592, 601-602, 606, 614. **PP**: 12, 33, 53, 57-58, 71, 106, 120, 144, 154, 171, 178, 182-183, 257, 304. **1975** [156] **AN**: 6, 8, 15, 17, 22, 29, 33, 62, 76, 81-84, 103, 105-106, 169. **DE2**: 741, 749, 780, 790, 793-794, 797-798. **SP**: 14-15, 19-20, 23-24, 26-28, 30, 33-34, 39, 45-46, 50-52, 55-57, 59-61, 69, 71, 73, 75, 84, 90, 92, 94-97, 101, 104, 106-107, 109, 112-113, 115, 117-118, 122-123, 127, 129, 131-134, 181-183, 198, 228, 238, 241, 243, 249-250, 256, 259, 265, 273, 277, 282, 306, 311. **1976** [12] **DE3**: 17, 64, 66, 72-74, 79, 86, 88. **IDS**: 25, 30. **1977** [26] **DE3**: 150, 179, 183, 198, 255, 273, 287-288, 290, 293-294, 309, 351-352, 357, 374, 391, 413. **1978** [25] **DE3**: 452-454, 458, 461, 466, 507, 543-544, 568, 598, 670, 674. **STP**: 3, 7. **1979** [19] **DE3**: 778, 817. **NB**: 48, 175, 254-256, 258-260, 264. **1980** [7] **DE4**: 8, 21, 24, 26, 30, 73. **1981** [5] **DE4**: 195, 203, 209. **1982** [6] **DE4**: 235, 346, 351. **HS**: 8, 426. **1983** [12] **DE4**: 389, 524. **GSA**: 50, 330-332, 334-336. **1984** [44] **CV**: 24, 37, 103, 207, 221. **DE4**: 594, 614, 641-642, 645, 657-658, 669, 689, 691-696. **HS2**: 186. **1988** [1] **DE4**: 806.

Cervantes Saavedra, Miguel de
(1547-1616)

En Cervantes nada conduce a la locura hacia la verdad o la razón; la locura se relaciona con la presunción y todas las complacencias de la imaginación (**HF**, 58-59). Véase: *Don Quijote*.

Miguel de Cervantes Saavedra [10]: **1961** [7] **DE1**: 169. **HF**: 57-60. **1966** [2] **MC**: 62, 222. **1971** [1] **DE2**: 171.

Chemnitz, Bogislaw Philipp von
(1605-1678)

Foucault se ocupa de la obra de Chemnitz, autor de la *Dissertatio de Ratione Status in Imperio nostro romano-germanico* (1647), en el marco del análisis de la razón de Estado. Chemnitz define la razón de Estado en estos términos: cierta consideración política necesaria para todas las cuestiones públicas, consejos y proyectos, cuyo único objetivo es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado. Véase: *Razón de Estado*.

Bogislaw Philipp von Chemnitz [31]: **1971** [1] **DE2**: 243. **1976** [1] **IDS**: 148. **1978** [26] **STP**: 245-246, 257, 261, 263-264, 267, 269-270, 283, 285-287, 296. **1981** [2] **DE4**: 151. **1988** [1] **DE4**: 816.

Chomsky, Noam Avram (1928-)

"Al estudiar la 'lingüística cartesiana', Chomsky no aproxima la gramática de los clásicos y la lingüística actual. Se propone, más bien, hacer aparecer, como su porvenir y su futuro lugar común, una gramática en la que el lenguaje ya no sería analizado como un conjunto de elementos discretos, sino como una actividad creadora; en la que las estructuras profundas estarían diseñadas por debajo de las figuras superficiales y visibles de la lengua" (**DE1**, 733). • En **DE2** (471-512) y más recientemente en *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, de Michel Foucault y Noam Chomsky (París, 2006), se encontrará un extenso debate entre ambos. Aunque el tema de discusión propuesto sea "De la naturaleza humana: justicia y poder", la primera parte aborda la historia del conocimiento y, más adelante, se presenta una confrontación acerca de la creatividad del sujeto. La última parte se ocupa de los intereses políticos de cada uno. "Me parece [sostiene Foucault] que, en una sociedad como la nuestra, la verdadera tarea política es criticar el juego de las instituciones [las instituciones del saber, de previsión social, asistenciales] aparentemente neutras e independientes; criticarlas y atacarlas de manera que la violencia política que se ejerce oscuramente en ellas sea desenmascarada y se pueda luchar contra ellas" (**DE2**, 496). Desde esta perspectiva, Foucault le responde: "usted no puede impedirme creer que estas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que han sido formados dentro de nuestra civilización, en nuestro tipo de saber, en nuestra forma de filosofía, y que, en consecuencia, ello forma parte de nuestro sistema de clases, y que no se puede, por lamentable que sea, hacer valer estas nociones para describir o justificar un combate que debería (que debe, en principio) cambiar los fundamentos mismos de nuestra sociedad. Hay en ello

una extrapolación de la que no logro encontrar la justificación histórica" (**DE2**, 506).

Noam Avram Chomsky [81]: **1969** [4] **DE1**: 733, 807. **1974** [75] **DE2**: 471-472, 474, 476-477, 479-482, 484-491, 493-512. **1977** [1] **DE3**: 155. **1978** [1] **DE3**: 671.

Cicerón, Marco Tulio (106-43)

Foucault se ocupa varias veces de Cicerón en *L'Herméneutique du sujet*, es decir, en el análisis de la cultura del cuidado de sí en la época helenístico-romana, en relación con la crítica de la educación recibida (**HS**, 92-93), la enfermedad/*pathos*, el vicio (**HS**, 94-95), la retórica (**HS**, 366-367).

Cicéron [42]: **1954** [1] **DE1**: 80. **1961** [2] **HF**: 238. **1969** [1] **DE1**: 734. **1971** [2] **DE2**: 220. **LVS**: 52. **1978** [2] **STP**: 117, 137. **1981** [2] **DE4**: 175. **1982** [25] **HS**: 21, 92, 94-95, 101-102, 141, 160, 195, 343, 366, 376, 392, 416, 424, 433, 456. **1983** [2] **DE4**: 387, 426. **1984** [3] **DE4**: 613. **HS3**: 70, 276. **1988** [2] **DE4**: 794.

ciencias humanas

Véase: *Hombre*.

Sciences humaines [283]: **1957** [1] **DE1**: 121. **1961** [4] **HF**: 108. **IAK**: 71, 76, 78. **1963** [1] **NC**: 201. **1964** [1] **DE1**: 418. **1965** [20] **DE1**: 439-441, 443, 445-447. **1966** [121] **DE1**: 499-500, 503, 515-517, 543. **MC**: 16, 259, 321, 355-378, 382-393. **1967** [24] **DE1**: 580, 586-587, 597, 605, 607, 616. **DFA**: 10-12, 18. **1968** [17] **DE1**: 656-657, 659, 663-664, 670, 676, 688, 710, 716, 720, 725. **1969** [20] **AS**: 225. **DE1**: 779, 813-814, 816, 821-824, 827-828. **1970** [1] **DE2**: 11. **1971** [7] **DE2**: 164, 169, 182-183. **LVS**: 252. **1973** [2] **DE2**: 405, 410. **1974** [9] **DE2**: 595, 622. **PP**: 20, 59, 92. **1975** [13] **AN**: 100, 105. **DE2**: 758-759. **SP**: 28, 186-187, 227, 287, 302, 312. **1976** [11] **DE3**: 29. **IDS**: 19-20, 34, 36, 153. **1977** [5] **DE3**: 188-189, 279. **1978** [10] **DE3**: 551, 579, 586-587, 662. **STP**: 81, 86-87. **1979** [5] **NB**: 49, 100, 270. **1980** [3] **DE4**: 18, 75. **1981** [1] **DE4**: 205. **1982** [1] **HS**: 181. **1983** [2] **DE4**: 415. **GSA**: 23. **1984** [3] **DE4**: 633, 651, 730. **1988** [1] **DE4**: 813.

cinismo

En el marco de su estudio de la parresia, Foucault presta particular atención al cinismo, en el que se verifica una relación inmediata, sin mediaciones doctrinales, entre la exigencia del decir verdadero y el *bíos*: "el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que se podría llamar una *aleturgía*, una manifestación de la verdad" (**CV**, 159). Véase: *Parresia*.

Cynisme [342]: **1961** [1] **HF**: 436. **1972** [1] **DE2**: 310. **1974** [1] **PP**: 91. **1975** [5] **AN**: 143. **DE2**: 719. **SP**: 277, 294. **1976** [5] **DE3**: 63. **HS1**: 125, 128, 179. **IDS**: 85. **1978** [1] **DE3**: 628. **1979** [1] **NB**: 252. **1982** [3] **HS**: 134, 243, 433. **1983** [3] **DE4**: 382. **GSA**: 264, 270. **1984** [321] **CV**: 119, 145, 152-156, 159-161, 163-166, 168-169, 172-175, 177-189, 191, 193-197, 200-201, 203, 208-210, 213-216, 218-223, 225-228, 231, 233, 235, 239, 241, 248, 252, 262-264, 267-268, 270-271, 274, 276, 278-279, 287-291, 293, 303, 308, 310.

Clausewitz, Carl von (1780-1831)

En *"Il faut défendre la société"*, Foucault se ocupa de analizar la inversión discursiva que propuso Clausewitz cuando afirmó que la política es la continuación de la guerra por otros medios. Se trata del discurso de la guerra de razas (**DE3**, 171-172; **IDS**, 16). Véase: *Guerra*.

Carl von Clausewitz [23]: **1976** [12] **IDS**: 3, 16, 20, 41, 146. **1977** [6] **DE3**: 152, 171-172. **1978** [5] **DE3**: 637. **STP**: 93, 313, 317.

Clemente de Alejandría (s. II-III)

El primer gran texto cristiano consagrado a la práctica sexual en la vida matrimonial es el capítulo X del libro II de *El pedagogo* de Clemente de Alejandría (**DE2**, 21). Allí puede observarse cómo el cristianismo se apropió de la filosofía moral de la Antigüedad (especialmente de la helenística), de sus conceptos, de sus imágenes, de sus ejemplos, de sus recomendaciones.

Clément d'Alexandrie [22]: **1969** [2] **DE1**: 794. **1982** [7] **DE4**: 302. **HS**: 79, 97, 247, 257, 416. **1983** [1] **DE4**: 547. **1984** [12] **HS2**: 21, 142-143, 281. **HS3**: 90, 181, 198, 206, 276, 281.

clínica

EL NACIMIENTO DE LA CLÍNICA. Foucault comienza *La Naissance de la clinique* contraponiendo dos textos: uno de mediados del siglo XVIII, de Pomme, y otro, menos de cien años posterior, de Bayle. A partir de ellos define el propósito de la obra: describir lo que ha hecho posible esta mutación del discurso (la que se verifica entre una obra y otra), que debe ser analizada no en sus contenidos temáticos o modalidades lógicas, sino dirigiéndose hacia esa "región donde las 'cosas' y las 'palabras' todavía no están separadas, donde todavía se pertenecen, al ras del lenguaje, la manera de ver y la manera de decir" (**NC**, VII). La clínica responde, así, no a un descubrimiento del valor de la observación y al fortalecimiento de la objetividad, sino a una reestructuración de las formas de ver y de hablar. Para Descartes y Malebranche, ver era percibir, pero despojando la percepción de su cuerpo sensible, volviéndola transparente para el ejercicio del espíritu. A fines del siglo XVIII, ver consistirá en reconocer a la experiencia su mayor opacidad corporal. "Es esta reorganización *formal* y *en profundidad*, más que el abandono de las teorías y de los viejos sistemas, la que abrió la posibilidad de una *experiencia clínica*, la que levantó la vieja prohibición aristotélica: finalmente se podrá tener un discurso con estructura científica sobre el individuo" (**NC**, X). Esta reestructuración se ha llevado a cabo a través de sucesivas elaboraciones y reelaboraciones: de la medicina de las especies a la medicina epidémica, luego a la medicina de los síntomas, a la medicina anátomo-patológica y, finalmente, a la medicina de las fiebres.

MEDICINA DE LAS ESPECIES, MEDICINA DE LAS EPIDEMIAS. Foucault distingue tres formas de espacialización de la enfermedad. *Primaria*: el espacio en el que la medicina de las especies situaba las enfermedades, un territorio de homologías donde no se le asigna ningún lugar al individuo; un espacio lógico de configuración. *Secundaria*: también en relación con la medicina de las especies, la exigencia de una percepción aguda de lo singular, independientemente de las estructuras médicas colectivas, libre de toda mirada grupal y de la experiencia hospitalaria. *Terciaria*: el conjunto de gestos que, en una sociedad, rodean, abordan médicamente y asilan una enfermedad. Para la medicina de las especies, el hospital, como la civilización, es un lugar artificial, donde la enfermedad corre el riesgo de perder su identidad; el lugar natural de la enfermedad es la familia. Pero el ejercicio de la medicina de asistencia familiar, de los cuidados a domicilio, sólo puede encontrar apoyo en una estructura socialmente controlada del ejercicio del arte de curar. En esta nueva forma de espacialización institucional de la enfermedad, la medicina de las especies desaparecerá y surgirá la clínica (**NC**, 18-19). • La medicina de las epidemias y la de las especies se oponen como la percepción colectiva de un fenómeno global y la percepción individual de la esencia de una enfermedad. Ambas, sin embargo, se encuentran ante un mismo problema: la definición del estatuto político de la medicina. Este es el origen de la Société Royale de Médecine (1776), órgano de control de las epidemias y de centralización del saber, y de su conflicto con la Facultad de Medicina (**NC**, 31). De este modo, en los años que siguen a la Revolución aparecerán dos grandes mitos: el mito de una profesión médica nacionalizada, organizada como el clero y revestida, respecto de la salud y del cuerpo, de poderes semejantes a los que se ejercen sobre el alma, y el mito de la desaparición total de la enfermedad en una sociedad sin disturbios ni pasiones, restituida a su salud originaria (**NC**, 31-32). Al vincularse al destino del Estado, la medicina ya no será sólo el cuerpo de las técnicas y conocimientos de la curación, sino también un conocimiento del hombre sano, del hombre no enfermo, del hombre modelo. Por ello, la medicina del siglo XIX se orienta más a la normalidad que a la salud (Claude Bernard, por ejemplo). De esta manera, el objeto de las ciencias del hombre (sus conductas, sus realizaciones individuales y sociales) es un campo dividido por el principio de lo normal y lo patológico (**NC**, 35-36).

REFORMA DE LAS INSTITUCIONES DE LA MEDICINA. La oposición entre la medicina de las especies y la medicina de las epidemias exigía reorganizar el espacio de la enfermedad, de modo que diera cabida a las especies patológicas, a la enfermedad en su totalidad, a la elaboración de un conocimiento acerca de la salud de la población. En este punto convergen las exigencias de la ideología política y de la tecnología médica. Hacia fines del siglo XVIII asistimos, en Francia, a una serie de reformas de las instituciones de la medicina. 1) Reformas de las instituciones hospitalarias: descentralización de la asistencia (confiada ahora a las instancias comunales); separación entre asistencia y represión. Al mismo tiempo que se descentraliza la asistencia, se medicaliza su ejercicio. El médico determinará a quiénes se debe prestar asistencia, y emitirá juicios acerca de la moral y la salud pública (**NC**, 40-41). 2) Reformas del ejercicio y de la enseñanza de la medicina: requisito de estudios universitarios y públicos; abolición de las corporaciones.

LA PROTOCLÍNICA. La organización de la clínica no es correlativa del descubrimiento de lo individual en la medicina. También la necesidad de la práctica en la enseñanza de la medicina era ampliamente reconocida (**NC**, 58). En este sentido, Foucault habla de una protoclínica de fines del siglo XVIII. Resulta necesario, entonces, distinguir esta protoclínica tanto de la práctica espontánea cuanto de la clínica propiamente dicha. Foucault señala cinco características de esta protoclínica: 1) Más que un estudio sucesivo y colectivo de los casos, ella debe hacer sensible el cuerpo de la nosología. 2) El cuerpo del que se ocupa el hospital es el cuerpo de la enfermedad, no el del enfermo, que es sólo un ejemplo. 3) No es un instrumento para descubrir la verdad, sino cierta manera de disponer de las verdades ya conocidas. 4) Esta protoclínica es sólo pedagógica. 5) No es una estructura de la experiencia médica, sino una prueba del saber ya constituido (**NC**, 58-62).

LOS HOSPITALES, CABANIS. Para remediar esta situación, durante la época de la Revolución se tomaron una serie de medidas capitales. 1) Medidas del 14 frimario, año III: Fourcoy presenta a la Convención un proyecto que prevé la creación de una École de santé en París, distinta de la Facultad, lugar de un saber esotérico y libresco, basado en el modelo de la École Centrale des Travaux Publics. En ella, los alumnos realizarán experiencias químicas, disecciones anatómicas, operaciones quirúrgicas. "La clínica se convierte en un momento esencial de la coherencia científica, pero también de la utilidad social y de la pureza política de la nueva organización médica" (**NC**, 70). Pero no se trata sólo de experimentación; esta clínica se define además como un saber múltiple de la naturaleza y del hombre en sociedad. 2) Reformas y discusiones de los años V y VI: reconstitución de las sociedades médicas que habían desaparecido con la universidad, ante todo de la Société de Santé; proyecto de creación de cinco escuelas de salud, según el proyecto de Calès, para establecer un cuerpo médico calificado por un sistema de estudio y exámenes. 3) La intervención de Cabanis y la reorganización del año XI: Foucault analiza el texto de Cabanis, *Rapport du Conseil des Cinq-Cents sur un mode provisoire de police médicale* (4 *messidor an* VI). En el contexto de las ideas liberales, es decir, la libertad de industria y el juicio de los consumidores acerca de la utilidad de lo que consumen, Cabanis distingue entre la determinación del valor de una mercancía mediante el juicio de los consumidores y la necesidad de fijar el valor de algunas por decreto. Se trata, en este último caso, de aquellas mercancías que sirven para fijar el valor de otras (los metales preciosos) o en las que los errores pueden ser funestos cuando se trata del individuo humano. ¿Cómo conciliar, entonces, la libertad de industria, libertad económica fundamental, con la necesidad de fijar por decreto el valor de aquellos bienes que conciernen a la existencia de los individuos? La solución de Cabanis consiste en distinguir entre un juicio acerca de los productos (prerrogativa de los consumidores) y un juicio acerca de la competencia de quien los produce (prerrogativa del gobierno). Aun cuando el informe de Cabanis no fue aceptado, terminó siendo la solución adoptada para dar a la medicina el estatuto de profesión liberal que conserva hasta nuestros días. El principio de control será establecido a partir de la noción de

competencia, es decir, de las virtualidades que caracterizan a la persona misma del médico (saber, experiencia, probidad). Es aquí donde la relación adquisición del saber/examen será determinante. "De este modo, dentro de un liberalismo económico manifiestamente inspirado en Adam Smith, se define una profesión a la vez 'liberal' y cerrada" (**NC**, 81). Cabanis distingue, además, entre los doctores y los oficiales de la salud que se ocuparán sobre todo de la gente de vida más simple (los trabajadores, los campesinos). No sólo en cuanto a la organización de la profesión médica (transmisión y ejercicio del saber médico), sino también respecto de la organización de los hospitales, era necesario encontrar una solución compatible con los principios liberales. Resultaba imposible la utopía de una sociedad sin hospicios ni hospitales. París, por ejemplo, en el año II, debía hacer frente a más de sesenta mil pobres. Por otro lado, la hospitalización, entre otros inconvenientes, hacía demasiado costoso el tratamiento de las enfermedades. Los hospitales fueron entonces confiados a las administraciones comunales: cada comuna se convertía en responsable de su miseria y de la manera en que se protegía de ella, mediante una especie de contrato entre sus miembros ricos y pobres (**NC**, 83). Otro contrato (silencioso, según Foucault) se establece entre la nueva estructura hospitalaria y la clínica en la que se forman los médicos: el mal de unos es transformado para los otros en experiencia (**NC**, 85). El hospital se transforma en el lugar de la experimentación. Así, en un régimen de libertad económica, el hospital encuentra la posibilidad de interesar a los ricos. La clínica será, desde el punto de vista del pobre, el "interés pagado por la capitalización hospitalaria consentida por el rico" (**NC**, 85).

SIGNOS Y CASOS, LA MEDICINA DE LOS SÍNTOMAS. "No es pues la concepción de la enfermedad la que cambió primero y luego la manera de reconocerla; no es tampoco el sistema semiótico el que fue modificado y luego la teoría, sino todo junto y, más profundamente, la relación de la enfermedad con esta mirada a la cual ella se ofrece y que, al mismo tiempo, la constituye" (**NC**, 89). Esta modificación concierne en particular a la estructura lingüística del signo y a la estructura aleatoria del caso. El síntoma se convierte en signo para una mirada sensible a la diferencia, a la simultaneidad o a la sucesión, y a la frecuencia (**NC**, 92-93). Ya no se trata de reconocer la enfermedad en los síntomas, sino de la presencia exhaustiva de la enfermedad en ellos. De este modo es posible la superposición entre el ver y el decir (**NC**, 95). En cuanto a la percepción del *caso*, es necesario tener en cuenta la complejidad de combinaciones (de lo que la naturaleza asocia en su génesis), el principio de analogía (el estudio combinatorio de los elementos pone de relieve formas análogas de coexistencia o de sucesión que permiten identificar los síntomas de la enfermedad), la percepción de las frecuencias (la certeza médica no se constituye a partir de la individualidad observada exhaustivamente, sino a partir de una multiplicidad de hechos individuales), el cálculo de los grados de certeza (del carácter más o menos necesario de una implicación). "La clínica abre un campo que se ha vuelto 'visible' por la introducción en el área de lo patológico de estructuras gramaticales y probabilistas. Estas pueden ser históricamente fechadas, porque son contemporáneas de Condillac y sus sucesores" (**NC**, 105). Véase: *Saber*. En su forma inicial, la experiencia clínica representa un equilibrio entre el ver y el hablar, entre el mirar y el decir, un equilibrio precario que tiene como postulado que todo lo visible es enunciable y que lo totalmente enunciable es totalmente visible. Pero la lógica de Condillac, que sirvió de modelo epistemológico a la clínica, no permitía una ciencia en la que lo visible y lo decible se correspondieran por completo (**NC**, 116-117). Como consecuencia de esta dificultad en la evolución de la clínica, la combinación dejará de ser su operación fundamental, y la transcripción sintáctica tomará su lugar. De este modo, la clínica se alejará y se opondrá al pensamiento de Condillac. Aquí nos encontramos con Cabanis y con toda una serie de transformaciones de la mirada clínica. "El ojo clínico descubre un parentesco con un nuevo sentido, que le prescribe su norma y su estructura epistemológica: ya no es el oído tendido hacia un lenguaje, es el índice que palpa las profundidades. De ahí esta metáfora del tacto por la cual, sin cesar, los iné-

dicos van a definir lo que es su mirada" (**NC**, 123).

ABRIR CADÁVERES, LA MEDICINA ANÁTOMO-PATOLÓGICA. Con la medicina anátomo-patológica, el cuerpo tangible se instalará en el centro de la experiencia clínica. Bichat sustituye el principio de diversificación según los órganos de Morgagni por el principio de un isomorfismo de los tejidos fundado en la identidad simultánea de la conformación exterior, de las estructuras, de las propiedades vitales y de las funciones (**NC**, 129). La noción de tejido desplazará a la de órgano, y la de lesión, a la de síntoma (**NC**, 141-142). • Con la anatomía patológica, a diferencia de lo que sucedía en el siglo XVIII, la relación entre la vida, la enfermedad y la muerte será pensada científicamente. La enfermedad ingresa en su relación interior, constante y móvil, de la vida con la muerte. "No es porque se enfermó que el hombre muere; es, fundamentalmente, porque puede morir que le sucede el estar enfermo. [...] La muerte es la enfermedad hecha posible en la vida. [...] De ahí la importancia que tomó, desde la aparición de la anatomía patológica, el concepto de *degeneración*" (**NC**, 158).

LA MEDICINA DE LAS FIEBRES. Con la medicina de las fiebres asistimos al último paso en la reorganización de la mirada médica como clínica: de la anatomía a la fisiología. Con la obra de François Broussais se zanjan las diferencias entre la anatomía patológica y el análisis de los síntomas. Se trata de una medicina de los órganos sufrientes que comporta tres momentos: la determinación del órgano que sufre, la explicación de cómo alcanzó ese estado y la indicación de lo que es necesario hacer para detenerlo (**NC**, 196).

LAS CIENCIAS DEL HOMBRE. Con la muerte integrada epistemológicamente a la experiencia médica, la enfermedad se desprendió de su contranaturaleza y tomó cuerpo en el cuerpo viviente de los individuos. El primer discurso científico sobre el individuo tuvo que pasar así por el momento de la muerte. "La posibilidad para el individuo de ser, a la vez, sujeto y objeto de su propio conocimiento implica que se ha invertido el juego de la finitud en el saber" (**NC**, 201). De este modo, el pensamiento médico se inserta completamente en el estatuto filosófico del hombre (**NC**, 202). Véase: *Hombre*.

DESCRIPCIÓN, ENUNCIACIÓN. El discurso clínico no es sólo del orden de la descripción; su formación implica un conjunto de hipótesis sobre la vida y la muerte, opciones éticas, decisiones terapéuticas, reglamentos institucionales, modelos de enseñanza. Por otro lado, la descripción no cesó de modificarse. De Bichat a la patología celular, cambiaron las escalas y los puntos de referencia. El sistema de información (la inspección visual, la auscultación y la palpación, el uso del microscopio y los tests biológicos) se modificó. También se modificó la correlación entre lo anátomo-clínico y los procesos fisiopatológicos. En suma, se configuró de otra manera la posición del sujeto que mira respecto del enfermo (**AS**, 47-48). • En el discurso clínico, el médico es, por turnos, el que interroga, el ojo que mira, el dedo que toca, el que descifra los signos, el técnico de laboratorio. Así, se pone en juego todo un conjunto de relaciones entre el hospital (lugar de asistencia, de observación y de terapia) y un grupo de técnicas y de códigos de percepción del cuerpo humano (**AS**, 73).

MIRADA, SUJETO. En la medida en que las modalidades de enunciación manifiestan la dispersión del sujeto y no la síntesis o la función unificadora, la expresión "mirada médica" no es demasiado feliz (**AS**, 74).

CIENCIA, FORMACIÓN DISCURSIVA. La clínica no es una ciencia, ni responde a los criterios formales ni alcanza el rigor de la física o la química. Es el resultado de observaciones empíricas, ensayos, prescripciones terapéuticas, reglamentos institucionales. Pero esta no ciencia no se excluye con la ciencia: ha establecido relaciones precisas con la fisiología, la química, la microbiología. Sería presuntuoso atribuir a la anatomía patológica el estatuto de falsa ciencia (**AS**, 236). Se trata, más bien, de una formación discursiva que no se reduce ni a la ciencia ni al estado de una disciplina poco científica.

Clinique [565]: **1954** [3] **DE1**: 67. **MMPE**: 35, 97. **1957** [3] **DE1**: 140, 148. **1961** [2] **HF**: 345, 387. **1962** [3] **DE1**: 191. **MMPS**: 34, 93. **1963** [278] **NC**: X-XI, XIV-XV, 2, 28-29, 47,

51-63, 67-79, 81-82, 84-90, 92, 94-98, 100-102, 105, 107-123, 125-128, 130-132, 134-143, 149, 156, 162-166, 168-169, 172-173, 177-178, 180-181, 188, 196-197, 199-200, 202, 210-211, 213. **1964** [1] **DE1**: 369. **1966** [5] **DE1**: 498-499, 558. **MC**: 360, 370. **1967** [5] **DE1**: 590, 602. **1968** [22] **DE1**: 656, 676, 678, 680, 688-689, 691, 696, 708, 713-714, 722. **1969** [32] **AS**: 25-27, 47, 72-74, 86, 95, 99, 141, 166, 205, 208, 212, 218, 225, 227, 236, 238, 240, 242, 245. **DE1**: 785-786, 843. **1970** [6] **DE2**: 11, 29, 48, 62, 104, 107. **1971** [14] **DE2**: 157-161, 239, 241. **LVS**: 108, 174. **OD**: 66. **1972** [10] **DE2**: 316, 321-322, 324. **1973** [1] **DE2**: 409. **1974** [106] **DE2**: 481, 522, 524, 620, 676. **PP**: 13, 97, 114, 122, 132-133, 140-141, 171, 183-185, 195-198, 227, 230, 262-263, 267, 278-279, 293, 299-301, 304-307, 309-310, 313, 316, 324-326, 328-330, 332-334, 336. **1975** [19] **AN**: 25, 34, 49, 63-65, 98, 110, 215, 226, 245-247, 269, 283, 302-303. **SP**: 226, 252. **1976** [16] **DE3**: 13, 27, 44, 50-51, 88. **HS1**: 44, 87, 91, 138. **IDS**: 34, 167, 189. **1977** [13] **DE3**: 141, 146, 188, 190, 214, 331, 377, 390, 393, 399, 402-403, 409. **1978** [6] **DE3**: 521, 574, 585, 677. **STP**: 83. **1979** [4] **DE3**: 739. **NB**: 79, 274. **1980** [8] **DE4**: 26, 42, 46, 66-67, 80, 82. **1983** [1] **DE4**: 393. **1984** [7] **CV**: 249. **DE4**: 581, 618, 633, 676, 748.

cogito

EL *COGITO* Y LO IMPENSADO. El *cogito* es una de las figuras de la analítica de la finitud. Véase: *Hombre*.

CARTESIANO Y KANTIANO. Foucault habla de un doble desplazamiento del *cogito* moderno (es decir, a partir de Kant) respecto del cartesiano: 1) A diferencia del *cogito* de Descartes, el moderno no es la forma general de todo pensamiento (incluso del error y de la ilusión); se trata, más bien, de hacer valer la distancia que separa y al mismo tiempo une el pensamiento y el no pensamiento. 2) El *cogito* moderno, más que como un descubrimiento, se presenta como una tarea –la de explicitar la articulación entre pensamiento y no pensamiento–. Por ello, el "yo pienso" no conduce a la evidencia del "yo soy" (**MC**, 334-335).

FENOMENOLOGÍA. La fenomenología unió el tema cartesiano del *cogito* con el motivo trascendental que Kant dedujo de su crítica de Hume (**MC**, 336).

ENUNCIADO. El análisis de los enunciados se realiza sin referencia a un *cogito* (**AS**, 160-161). Véase: *Discurso*.

LOCURA. Las páginas de *Histoire de la folie à l'âge classique* dedicadas a Descartes dieron lugar a una polémica entre Foucault y Derrida ("*Cogito* et *Histoire de la folie*", en *L'Écriture et la différence*, París, 1967, 51-97) acerca de la relación entre *cogito* y locura. Mientras que para Foucault se trata de una relación de exclusión total, para Derrida, en cambio, la locura afecta sólo de manera contingente algunas regiones de la percepción sensible (la hipótesis del sueño, en todo caso, sería más abarcativa que la de la locura). Foucault le responderá extensamente en dos ocasiones: "Mon corps, ce papier, ce feu" (**DE2**, 245-268) y "Réponse à Derrida" (**DE2**, 281-295).

Cogito [52]: **1961** [5] **HF**: 187, 209-210, 414. **1965** [1] **DE1**: 455. **1966** [17] **MC**: 323, 326, 333-337, 346-347. **1967** [13] **DE1**: 609-610. **1969** [1] **AS**: 161. **1971** [4] **LVS**: 204. **OD**: 49. **1972** [6] **DE2**: 265, 281. **1978** [1] **DE3**: 442. **1982** [3] **HS**: 26, 28. **1985** [1] **DE4**: 776.

comentario

Según Foucault, en la episteme renacentista saber consiste en comentar. En el espacio delimitado por el desfase entre el universo de semejanzas entre las marcas de las cosas, sus signos, y el universo de semejanzas entre las cosas mismas, se sitúa todo el saber de la episteme renacentista: tanto la *eruditio*, desciframiento de la semejanza de los signos, como la *divinatio*, desciframiento de las similitudes de las cosas. Por ello, saber no es para el Renacimiento ni ver ni demostrar, sino comentar, doblar un lenguaje con otro. Véase: *Episteme renacentista*. • El trabajo de comentar es una tarea infinita, pues todo comentario puede ser, asimismo, objeto de otro comentario. Pero a la vez, por debajo de todo comentario, se sitúa el Texto primi-

tivo, cuyo sentido hay que restituir (**MC**, 56).

CONTROL DISCURSIVO. Acerca del comentario como forma de control discursivo, véase: *Discurso*.

* *Commentaire* [135]: **1966** [30] **MC**: 54-57, 92-95, 114, 131, 143. **1971** [23] **DE2**: 221. **LVS**: 20-21, 37, 67, 89, 96, 191, 253. **OD**: 23, 25-28, 31-32, 65-66.

comunismo

Véase: *Marxismo*.

Communisme [17]: **1967** [1] **CUH**: 34. **1971** [1] **DE2**: 193. **1972** [1] **DE2**: 345. **1975** [1] **DE2**: 738. **1978** [6] **DE3**: 610, 623, 667. **1979** [2] **NB**: 70, 157. **1980** [3] **DE4**: 50. **1983** [2] **DE4**: 412, 496.

Condillac, Étienne Bonnot, (abate) de (1714-1780)

Sobre la función de la ideología y de Condillac particularmente en la organización de la medicina, véase: *Clínica*.

Étienne Bonnot de Condillac [90]: **1962** [1] **DE1**: 178. **1963** [24] **NC**: 92-96, 99, 105, 115, 117-118, 130. **1966** [47] **DE1**: 542. **MC**: 14, 70, 74-77, 79, 85, 90, 96-98, 109-110, 112, 120-122, 128-129, 133, 135, 193, 204, 209-210, 213, 234, 248, 270, 329. **1967** [1] **DE1**: 611. **1968** [1] **DE1**: 671. **1969** [2] **AS**: 217. **DE1**: 751. **1973** [1] **DE2**: 424. **1974** [3] **PP**: 80, 93. **1975** [4] **AN**: 174, 185, 302. **1978** [5] **STP**: 75, 86. **1979** [1] **NB**: 50.

conducta

El término francés *conduite*, que puede significar tanto la manera de conducirse como la de conducir a los otros, "es uno de los que mejor permite comprender lo que hay de específico en las relaciones de poder" (**DE4**, 237).

PODER PASTORAL. "Economía de las almas" es la expresión que utiliza Gregorio de Nacianzo para hablar del pastorado. Véase: *Poder pastoral*. La expresión griega *oikonomía psykhón* (economía de las almas) fue luego traducida al latín por *regimen animarum* (régimen de las almas). Foucault propone como traducción apropiada al francés la expresión *conduite des âmes* (conducción de las almas) (**NB**, 196-197).

CONTRACONDUCTA. Las reflexiones en torno a la noción de conducta se sitúan en el marco de los análisis de Foucault sobre la formación del poder pastoral (véase el artículo correspondiente); lo mismo ocurre con la noción de contraconducta. A lo largo de su exposición acerca de las formas de resistencia al poder pastoral, Foucault utiliza una serie de conceptos: resistencia, revuelta, desobediencia, etc. Se pregunta, luego de haberlos empleado, si es posible encontrar una categoría que los reúna. En primer lugar, se ocupa de descartar el concepto de disidencia, por la facilidad con que puede sustancializarse y dar paso al "disidente", con las consecuentes formas de santificación y heroísmo: "me haría arrancar la lengua antes de emplearlo" (**STP**, 204). Por ello, en lugar de hablar de disidencia o de inconducta –que tiene un sentido negativo– para las formas de resistencia al poder pastoral en particular, y para las formas de gubernamentalización en general, Foucault propone el concepto de contraconducta (**STP**, 205). • El curso *Sécurité, territoire, population* concluye con algunas observaciones acerca de las contraconductas surgidas en relación con la "gubernamentalidad" moderna y, más precisamente, con la razón de Estado (véase el artículo correspondiente). En primer lugar, contra la historicidad propia de esta nueva "gubernamentalidad" que excluía las escatologías del Imperio de los últimos días, se desarrollan formas de contraconducta que esencialmente afirman que vendrá un tiempo en el que el tiempo indefinido llegará a su fin, en el que la sociedad civil reemplazará al Estado. La segunda gran forma de contraconducta será el reclamo de derechos, no en términos jurídicos, sino fundamentales, a través de los cuales la población romperá su nexo de obediencia con el Estado. Junto con las nuevas formas de escatología, aparecerá así el derecho absoluto a la sedición y a la revolución. Por último, también la idea de nación, entendida como sujeto de derecho frente a

las formas de gubernamentalidad estatal (**STP**, 365).

FILOSOFÍA. A lo largo del siglo XVI asistimos a una profunda transformación de las formas de ejercicio del poder pastoral, que lleva a plantear el problema de la conducción, del gobierno de los hombres, tanto en el dominio privado como en el público. De este modo, reaparece en la filosofía una de las cuestiones fundamentales en la época helenística que prácticamente había desaparecido durante la Edad Media: ¿cómo conducirse? Al respecto, Foucault se refiere en particular a Descartes (**STP**, 236).

* *Conduite* [899]: **1971** [3] **LVS**: 102, 146. **1975** [110] **SP**: 80, 125, 127, 129, 132, 139, 145, 148-149, 152, 154, 159, 163, 169, 174-176, 181-184, 188, 204, 206-207, 213, 216, 238, 248, 252, 301-302, 305-306, 312. **1976** [14] **DE3**: 51-52. **HS1**: 37, 58, 88, 90, 138, 172. **1978** [160] **DE3**: 454-456, 487-488, 641-642, 654, 720. **STP**: 16, 26, 73, 98, 116, 118, 125, 143, 157, 162, 177, 184, 195-206, 208, 210-212, 215, 217-218, 221, 225, 230, 233-234, 236-237, 244, 254, 341, 354, 362, 364-365, 367. **1979** [42] **DE3**: 772, 802-804, 819, 823. **NB**: 3, 34, 68, 130, 192, 221, 229, 250, 257-258, 260, 264, 272-273, 290, 294. **1980** [12] **DE4**: 22, 29, 38-39, 125. **1981** [9] **DE4**: 159-160, 191, 214-215. **1982** [48] **DE4**: 237, 272. **HS**: 191-192, 388-389. **1983** [67] **DE4**: 418, 532-533, 544-546, 554-558, 560-561. **GSA**: 6, 31, 180, 304, 322, 336. **1984** [233] **CV**: 10, 62-64, 80, 194, 202, 287, 304, 306. **DE4**: 582, 720, 727-729. **HS2**: 10, 16, 18-19, 23, 29, 32-36, 38-39, 44-45, 52, 61-63, 65, 67, 70-71, 76-77, 85, 87, 90-91, 94, 105-107, 115, 123, 139, 156, 162, 164, 166-167, 177, 179, 182-183, 186, 189-190, 196, 200-201, 203, 212, 217, 223-224, 226-228, 234-235, 238, 240, 251-252, 255, 259, 261-262, 267, 273-275, 277-278. **HS3**: 15, 21, 49-50, 55-56, 64, 66, 79, 99, 109, 122, 150, 160, 163, 168, 173, 175, 183, 188, 200, 202, 206, 223, 231, 233, 241, 248, 253, 272-273. **1988** [18] **DE4**: 798-799, 804, 819, 825.

confesión

"El hombre occidental se ha convertido en un animal de confesión" (**HS1**, 80). "La confesión es un ritual de discurso en el que el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado" (**HS1**, 82).

EN LA ANTIGÜEDAD. Estrictamente hablando, según Foucault, no encontramos el ritual de la confesión ni en la Antigüedad griega, ni en la helenística ni en la romana. Existen ciertas instancias, como el examen de conciencia y algunas prácticas de consulta, y la obligación de decir la verdad al director de conciencia o al médico, o de ser franco con los amigos. Pero este *decir la verdad* es sólo instrumental: no conduce, como en el cristianismo, a la salvación. El sujeto de la Antigüedad se convertía en sujeto de verdad de un modo muy diferente al dispositivo de la confesión. En la Antigüedad, la verdad en cuestión era la de los discursos verdaderos (**HS**, 346-347). En la confesión, el sujeto de la enunciación debe ser el referente del enunciado; en la filosofía grecorromana, en la práctica de la dirección espiritual, por el contrario, quien tiene que estar presente en la verdad del discurso es el guía espiritual. Es él quien debe poder decir: "esta verdad que te digo, tú la ves en mí" (**HS**, 391).

EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO, EN EL MONAQUISMO. El momento en que la tarea de decir la verdad sobre sí mismo se inscribe en el procedimiento indispensable de la salvación ha sido absolutamente capital en la historia de la subjetividad occidental (**HS**, 346). El curso que Foucault dictó en 1979-1980 en el Collège de France, "Du gouvernement des vivants" (todavía inédito), estuvo en gran parte dedicado al examen de las almas y de la confesión en el cristianismo primitivo. La historia de la práctica penitencial del siglo II al siglo V muestra que la *exomológesis* (confesión, reconocimiento) no era una confesión verbal analítica ni de las faltas ni de las circunstancias, y no obtenía la remisión por el solo hecho de ser formulada en la forma canónica ante quien tenía el poder de disculpar los pecados. La penitencia era, más bien, un estado al que se ingresaba y del que se salía ritualmente: en ese lapso, el penitente reconocía sus faltas con sacrificios, austeridad, modo de vida; la expresión verbal, por tanto, no tenía un papel fundamental. En las instituciones monásticas (Foucault se ocupa de las obras de Casiano

Instituciones cenobíticas y *Colaciones*), la confesión se encuadra en el marco de la dirección espiritual. Aquí es necesario analizar el modo de dependencia respecto del maestro, la manera de llevar a cabo el examen de conciencia y la obligación de decir todo acerca de los movimientos del alma. La confesión prescrita por Casiano no es la simple enunciación de las faltas cometidas ni una exposición global del estado del alma, sino la verbalización permanente de todos los movimientos del espíritu (**DE4**, 125-128).

A PARTIR DE LA EDAD MEDIA, DURANTE LA REFORMA. En la evolución de la práctica cristiana de la penitencia es necesario prestar atención, por un lado, a la relación confesión-penitencia, y por otro, a la función de la confesión. En cuanto al primer aspecto, como dijimos, originariamente la confesión no formaba parte del núcleo de la penitencia. En cuanto al segundo, la función de la confesión en la penitencia se ha modificado notablemente. A partir del siglo VI, con lo que se denominó la "penitencia tarifada", la confesión comienza a inscribirse en el corazón de esa práctica. Se trata de un modelo irlandés, no latino, de matriz laica, judicial y penal. Debido a que cada falta grave requería una satisfacción proporcionada, la enumeración de las faltas, su confesión, se volvió necesaria. Ahora bien, la confesión por sí misma no tiene valor eficaz; simplemente permite al sacerdote establecer la pena. A partir del siglo XIII, asistimos a una reinserción de la confesión en los mecanismos del poder eclesiástico. El Concilio de Letrán de 1215 establecía la obligación para todos los cristianos de confesar sus faltas graves. La frecuencia de esta práctica debía ser al menos anual, pero se recomendaba que fuera mensual o semanal. La práctica de la confesión se convierte así en una obligación regular, continua y exhaustiva (no sólo abarca los pecados graves, también los veniales). El sacerdote, por su parte, será el garante, con sus preguntas, de esta exhaustividad. La penitencia se convierte, a partir de este momento, estrictamente en un sacramento. • A partir del siglo XVI, asistimos a un proceso de cristianización en profundidad, que conlleva, por un lado, la extensión del dominio de la confesión: la vida del individuo debe pasar casi en su totalidad por ese filtro. Ese proceso implica también un fortalecimiento de la figura del confesor: además de la absolución, dispondrá del derecho de examen de la vida del penitente y de toda una serie de técnicas para llevarlo a cabo. También a partir del siglo XVI, desde la pastoral de San Carlos Borromeo, conjuntamente con la confesión se desarrollará la práctica de la dirección de conciencia. Con el director hay que abordar todo lo que concierne a la persona interior: pequeñas penas del espíritu, tentaciones y malos hábitos, repugnancia al bien, etc. Durante la época de la Reforma y de la Contrarreforma, la práctica de la confesión se transforma, especialmente en relación con el sexto mandamiento ("no cometer actos impuros"): el antiguo examen era un inventario de las relaciones permitidas y prohibidas; el nuevo, en cambio, es un recorrido meticuloso del cuerpo, una anatomía del deseo, una cartografía pecaminosa del cuerpo (**AN**, 155-186).

SCIENTIA SEXUALIS. Según Foucault, históricamente hay dos grandes procedimientos para producir la verdad del sexo: la *ars erotica* y la *scientia sexualis*. En la primera, la verdad del sexo se extrae del placer mismo; en la segunda, aparece en un procedimiento de saber-poder cuyo eje es la confesión (*aveu*). Aun cuando la confesión haya permanecido encastrada en el ritual de la penitencia durante siglos, perdió su localización ritual exclusiva con la Reforma y la Contrarreforma, con la pedagogía del siglo XVIII y la medicina del siglo XIX. La confesión comenzó a utilizarse en toda una serie de relaciones: padres-hijos, alumnos-pedagogos, enfermos-psiquiatras, delincuentes-expertos. En lo que concierne al sexo, el ritual de la confesión sufrió una serie de transformaciones que permitieron ajustarlo a la regularidad científica: 1) por la codificación clínica del "hacer-hablar" (combinando el relato con los signos y síntomas descifrables), 2) por el postulado de una causalidad general y difusa (el sexo puede ser causa de todo y de cualquier cosa), 3) por el principio de una latencia intrínseca de la sexualidad, 4) por el método de la interpretación, y 5) por la medicalización de los efectos de la confesión (**HS1**, 8494).

COMO PRÁCTICA JUDICIAL. En la Época Clásica, el cuerpo del condenado no sólo era el objeto del castigo, del suplicio; estaba inscrito en el procedimiento que debía producir la verdad acerca del crimen. A pesar de su carácter secreto (se celebra en ausencia del acusado), escrito y sometido a reglas rigurosas, el procedimiento penal de la Época Clásica tiende necesariamente a la confesión. Ella es una prueba tan fuerte que no requiere de otras, y a la vez una victoria sobre el acusado (**SP**, 42). Por importante que sea, sin embargo, la confesión no basta para condenar; es necesario que esté acompañada de índices que muestren su veracidad y, además, si corresponde, el juez debe realizar indagaciones complementarias. Por otro lado, debe obtenerse respetando ciertas formalidades y garantías; a pesar del uso de la fuerza, de la coerción y de la tortura, se requiere que sea "espontánea". De ahí el carácter ambiguo de la confesión en el procedimiento penal de la Época Clásica: elemento de prueba y contrapartida de la información, efecto de la coerción y transacción semivoluntaria (**SP**, 43). En los catálogos de prueba judicial, la confesión aparece en los siglos XIII y XIV (**SP**, 43).

PODER PASTORAL. La resistencia a la confesión puede ser vista como una contraconducta respecto del poder pastoral (**STP**, 197.213).

PARRESIA. En el análisis de la parresia, en *Le Gouvernement de soi et des autres*, Foucault aborda la temática de la confesión en dos momentos clave. En primer lugar, en relación con el *Ion* de Eurípides. Aquí Foucault se detiene en el análisis de la doble confesión de Creusa: la confesión de imprecación y la confesión de confidencia (**GSA**, 127-130). En segundo lugar, en relación con el *Gorgias* de Platón, más precisamente con la declaración de Sócrates acerca de que es necesario, para salvarse, ser el primero en acusarse de los propios crímenes. Al respecto, Foucault se pregunta si se puede ver aquí el desplazamiento de la parresia como práctica política a la parresia tal como será ejercida en la confesión cristiana (**GSA**, 331). La respuesta es negativa (**GSA**, 332-333).

BARROCO Y FREUD. "Freud transferirá la confesión de la rígida retórica barroca de la Iglesia al relajante diván del psicoanálisis" (**DE3**, 675).

Véanse: *Parresia*, *Poder*.

* *Aveu* [455]: **1961** [7] **HF**: 191, 616, 627. **1971** [5] **LVS** : 83-84, 101, 233. **1974** [38] **PP**: 12-13, 33, 158-160, 173, 175, 184-185, 233-234, 240, 256-257, 267, 272, 275-277, 279. **1975** [130] **AN**: 155, 157-164, 171-173, 177, 179-180, 188-189, 198, 202, 204-205, 208, 217, 225, 235-236, 238. **DE2**: 695, 809-811, 813-814, 825. **SP**: 42-43, 47-48, 59, 99, 263. **1976** [63] **HS1**: 27, 46, 53, 61, 78-91, 93-94, 96, 148, 153, 173. **1977** [41] **DE3**: 230, 235, 245-246, 248, 303, 314, 316-318, 411-413. **1978** [22] **DE3**: 549. **STP**: 136, 188. **1979** [2] **NB**: 36, 214. **1980** [11] **DE4**: 125-129. **1982** [24] **DE4**: 282, 306-307. **HS**: 216, 316, 338, 347, 352-353, 391, 393, 461. **1983** [73] **DE4**: 416, 419. **GSA**: 71, 77-78, 84, 89, 102, 105, 110, 112-113, 122-124, 127-130, 135, 140-141, 318, 328, 331-333, 335-336, 338. **1984** [23] **CV**: 5, 656-659, 665. **HS2**: 74.
* *Confession* [207]: **1965** [1] **DE1**: 438. **1975** [102] **AN**: 155, 157, 159, 161-178, 181-187, 189, 195, 202-205, 210-211, 214, 217-218, 247. **DE2**: 695, 809-811, 814. **1976** [14] **HS1**: 27-28, 78, 80, 82, 85, 87, 91, 93-94. **1977** [16] **DE3**: 161, 230, 245, 257, 303, 375, 382, 411-413. **1978** [24] **DE3**: 444, 526-527, 549, 564, 658, 674-675. **STP**: 189-190, 193, 197, 207, 213, 229. **1979** [1] **NB**: 38. **1980** [1] **DE4**: 125. **1981** [3] **DE4**: 147, 171. **1982** [9] **HS**: 111, 151, 316, 346, 352, 373, 461. **1983** [7] **DE4**: 405, 407. **GSA**: 122, 128, 332, 334. **1984** [6] **CV**: 5-6. **DE4**: 625, 633, 657. **HS2**: 47. **1988** [10] **DE4**: 783-784, 795, 798, 805-806, 811-812.

contrato

La teoría política de los siglos XVII y XVIII parece obedecer al esquema de una sociedad que se habría constituido a partir de los individuos, según las formas jurídicas del contrato y del intercambio. Pero no puede ignorarse que en esa misma época existía una técnica para constituir efectivamente a los individuos como elementos correlativos de una forma de poder y saber. El individuo es, de esta manera, el átomo ficticio de una representación contractual de la sociedad,

pero, al mismo tiempo, una realidad fabricada con la tecnología de la disciplina (**SP**, 195-196). • Para pensar el nexo social, el pensamiento político burgués del siglo XVIII se sirvió de la forma jurídica del contrato; el pensamiento revolucionario del siglo XIX, en cambio, de la forma lógica de la contradicción (**DE3**, 426). • Se pueden oponer dos grandes sistemas de análisis del poder. Entre los filósofos del siglo XVIII, el poder es concebido a partir de un derecho originario que se cede, constitutivo de la soberanía y cuya matriz originaria es el contrato. Cuando el poder excede los límites de ese contrato, hay opresión. En el otro modelo, la opresión no se presenta como la transgresión de un contrato, sino como un enfrentamiento perpetuo de fuerzas, como la continuación de la guerra, de la dominación (**IDS**, 17).

POBLACIÓN. El sujeto colectivo "población" es diferente del sujeto colectivo constituido por el contrato social (**STP**, 46).

MERCADO, LIBERALISMO. El sujeto jurídico de la teoría del contrato y el sujeto económico del mercado son, para Foucault, heterogéneos (**NB**, 280). Véase: *Liberalismo*.

* *Contrat* [174]: **1971** [1] **LVS**: 231. **1974** [4] **AN**: 83, 85, 88, 141, 193. **SP**: 31, 33, 92-93, 158, 171, 195, 224, 228, 310. **1976** [23] **IDS**: 14-17, 83, 85, 186, 197, 215, 218. **1977** [14] **DE3**: 169-173, 426. **1978** [21] **DE3**: 642, 650, 654. **STP**: 45-46, 55, 106, 110, 251. **1979** [49] **NB**: 10-11, 207, 251, 267-268, 271, 277-280, 292, 298, 304, 307, 311, 315. **1982** [3] **DE4**: 237. **1984** [6] **DE4**: 567.

control

Con la extensión de las disciplinas, en el siglo XIX, ingresamos en la época del control social, en contraposición a las sociedades penales precedentes (**DE2**, 593). • El panoptismo es una de las características fundamentales de nuestra sociedad. Es un tipo de poder que se ejerce sobre los individuos bajo la forma de la vigilancia individual y continua, del control, del castigo y de la recompensa, y bajo la forma de la corrección, es decir, de la formación y de la transformación de los individuos en función de ciertas normas (**DE2**, 606).

HUMANISMO. "Es la posibilidad de control la que hace nacer la idea de fin. Pero la humanidad no dispone de ningún fin, ella funciona, controla su propio funcionamiento y crea, a cada instante, las formas de justificar este control. El humanismo es una de ellas, la última" (**DE1**, 619).

LIBERALISMO. Con el neoliberalismo, el control no es sólo, como en el caso de las disciplinas, un contrapeso de las libertades; es un mecanismo para generar libertades (**NB**, 69).

CONTROL DISCURSIVO. Véase: *Discurso*.

Y también véanse: *Disciplina*, *Panoptismo*, *Razón de Estado*.

* *Contrôle* [665]: **1961** [14] **HF**: 120. **1962** [5] **MMPS**: 84-85. **1967** [7] **DE1**: 619. **1971** [16] **OD**: 23, 37-38, 44, 67-68. **1972** [30] **DE2**: 313, 315-316, 319, 323-326, 328, 337-338, 390-391. **1973** [19] **DE2**: 431, 455-456. **1974** [95] **DE2**: 494-495, 539, 592-593, 595-596, 599-602, 604-607, 610, 613-620, 638, 644, 654, 662-663, 683. **PP**: 49-52, 78, 87, 116, 124. **1975** [162] **AN**: 36, 39, 41, 44, 47-48, 80-81, 139, 149, 151, 155, 164, 179-180, 189-191, 200-201, 206-207, 211, 217-218, 234-236, 238-239, 241-243, 250, 253-255, 257, 260, 275, 279-280, 282, 290, 292. **DE2**: 701, 717, 728-731, 748, 754-755, 758, 796-797, 822, 825-826. **SP**: 15, 32, 34, 71, 78, 82-83, 91, 105, 128, 132, 138-139, 141-144, 149-154, 156, 159, 162-163, 167, 169-171, 174-179, 185, 193, 201, 206-207, 213, 215-216, 220, 223-224, 241, 249-251, 275, 284-285, 287-288, 302-303, 306, 313. **1976** [73] **DE3**: 21-22, 74-78, 91, 93-94, 112, 124. **HS1**: 20, 26, 40, 56-57, 61, 66, 118, 132, 138-140, 148, 155, 157, 159, 161, 163, 167, 179, 183-184, 187, 193, 195. **IDS**: 159-160, 163-164. **1977** [41] **DE3**: 150, 152-153, 210, 220-223, 225-228. **1978** [40] **DE3**: 516-518, 563, 566, 629, 642, 666, 670-671. **STP**: 12, 235, 319, 330-331. **1979** [34] **DE3**: 731, 734, 737-738, 760, 766, 773, 802. **NB**: 65, 68-69, 189-190. **1980** [7] **DE4**: 35, 38, 116. **1981** [17] **DE4**: 189-190, 194-196, 202-203. **1984** [37] **DE4**: 622, 739. **1988** [5] **DE4**: 809.

convenientia

Una de las figuras de la semejanza (**MC**, 33). Véase: *Episteme renacentista.*

Convenientia [8]: **1966** [8] **DE1**: 481, 484, 489. **MC**: 33, 36, 40.

conversión

EPISTROPHÉ PLATÓNICA Y *EPISTROPHÉ* HELENÍSTICO-ROMANA. El objetivo común de las prácticas de sí es la conversión de sí mismo (**HS3**, 81). Se trata de un tema originariamente platónico (Foucault lo analiza a partir del *Alcibíades I*), pero que ha sufrido, como las prácticas de sí mismo en general, una importante reformulación en la época helenística. Además de diferenciar la *epistrophé* platónica de aquella de la época helenística y romana, resulta necesario distinguirla también de la noción cristiana de *metánoia* (término que también se traduce por conversión). Foucault dedica a estas nociones la clase del 10 de febrero de 1982 del curso *L'Herméneutique du sujet* (197-219). Se pueden distinguir las siguientes diferencias entre la *epistrophé* platónica y la helenístico-romana: 1) En Platón, el movimiento de la *epistrophé* busca desviarse de las apariencias, que se oponen al mundo del ser. En la *epistrophé* de la época helenístico-romana, en cambio, el movimiento de la conversión no se despliega entre dos mundos, sino en un espacio inmanente donde se distingue entre lo que depende de nosotros y lo que no. 2) La conversión platónica que entraña ocuparse de sí mismo implica el reconocimiento de la propia ignorancia y, además, la liberación del cuerpo. En la época helenística y romana, ocuparse de sí es también ocuparse del propio cuerpo. 3) En Platón, el encaminamiento hacia el ser se realiza mediante el conocimiento. En la conversión helenístico-romana, este ocupa un lugar importante, pero no fundamental.

EPISTROPHÉ Y *METÁNOIA*. Respecto de las diferencias entre la *epistrophé* helenística y la conversión cristiana se puede mencionar que: 1) A diferencia de la *metánoia* cristiana, la *epistrophé* no implica un cambio brusco, sino un protegerse, un defenderse, un equiparse. Se trata de ser señor de sí mismo, de poseerse y gozar de la posesión de sí. 2) En el cristianismo, este cambio brusco implica el paso de la muerte a la vida, de las tinieblas a la luz. El objetivo de la *epistrophé* es el sí mismo, concebido frecuentemente como una *fortaleza*, pensado unas veces como ya dado, y otras, como el resultado de una elaboración. 3) La *metánoia* está dominada por la renuncia a sí mismo; ausente en la *epistrophé*. La conversión es un replegarse hacia sí mismo, un retirarse (*anakhóresis*) hacia sí. Véase: *Anakhóresis.*

CONVERSIÓN DE LA MIRADA. Orientar la mirada, dirigirla correctamente, es una dimensión esencial de la conversión. También aquí tenemos que distinguir entre la conversión platónica de la mirada (ejercicios de conocimiento), la helenístico-romana (ejercicios de concentración) y la cristiana (ejercicios de desciframiento). Para Platón, la orientación de la mirada tiene como finalidad convertirse a sí mismo en objeto de conocimiento; en el cristianismo, la mirada se presenta como vigilancia de las imágenes, de las representaciones que pueden invadir y turbar el alma; en la cultura helenístico-romana del cuidado de sí mismo, se intenta evitar mirar a los otros y al mundo exterior. Así, en Plutarco, por ejemplo, nos encontramos con toda una serie de ejercicios anticuriosidad: abrir el propio cofre (recordar lo que se ha aprendido), caminar mirando sólo hacia delante. • En su lectura de la *Carta VII* de Platón, a propósito de la parresia y de la noción de *ergon* filosófico (véase: *Parresia*), Foucault describe otra forma platónica de la conversión: "con la dirección de un guía y a lo largo de un camino que será largo y duro, debe permitir, en la actividad de todos los días, a la vez el aprendizaje, la memoria y los buenos razonamientos" (**GSA**, 223). Este camino es el que conduce a la filosofía; la conversión atañe a la decisión de emprenderlo.

* *Conversion* [181]: **1961** [13] **HF**: 49-50, 138. **1963** [5] **NC**: 32. **1975** [5] **SP**: 214, 242. **1978** [3] **DE3**: 512. **1982** [123] **DE4**: 356. **HS**: 17, 30, 82, 97, 99, 163, 172, 174, 183, 194, 197, 199-209, 215-216, 218, 221, 237-238, 242-243, 247, 249, 257, 277, 295-296, 301-302, 313, 315, 410. **1983** [9] **DE4**: 410.

GSA: 222-223. **1984** [10] **DE4**: 675, 714-715. **HS2**: 221. **HS3**: 81-82.

cristianismo

Foucault se ocupa del cristianismo en particular en relación con tres temas: la formación del poder pastoral, la confesión y la forma de vida. Es necesario, de todos modos, tener en cuenta la siguiente observación: "el término 'cristianismo' no es exacto, recubre en verdad toda una serie de realidades diferentes" (**STP**, 151).

PODER PASTORAL. Por sus técnicas de poder pastoral, Foucault considera al cristianismo como formador de la individualidad y de la subjetividad occidentales (**DE3**, 592). El poder pastoral ha sido una de las grandes invenciones del cristianismo; se podría incluso decir que este es la religión del pastorado: "el pastorado ha dado lugar en el cristianismo a una densa red institucional, complicada, ajustada; red institucional que ha sido correlativa de toda la Iglesia, la cristiandad, la entera comunidad del cristianismo" (**STP**, 168). Véase: *Poder pastoral*. Desde esta perspectiva, "el cristianismo, en su organización pastoral real, no es una religión ascética, no es una religión de la comunidad, no es una religión de la mística, no es una religión de la Escritura y, evidentemente, no es una religión de la escatología" (**STP**, 218). La comunidad, la mística, la Escritura y la escatología son, más bien, contraconductas respecto del poder pastoral. Véase: *Conducta*.

PRÁCTICAS DE SÍ MISMO, CONFESIÓN. Con el monaquismo, las prácticas de sí mismo fueron incorporadas al poder pastoral. • La elaboración cristiana de las técnicas de la confesión constituye un momento fundamental en la historia de la sexualidad y de la subjetividad occidental en general. "El cristianismo no es sólo una religión de salvación, también es una religión confesional que, mucho más que las religiones paganas, impone obligaciones muy estrictas de verdad, de dogma, de canon" (**DE4**, 804). De todos modos, la práctica de decir la verdad sobre sí mismo es anterior al cristianismo (**CV**, 6-7). • En relación con la práctica de la parresia, se puede hablar de una doble matriz de la experiencia cristiana. Por un lado, la matriz parresiástica del cristianismo, de la parresia entendida como confianza en Dios. Por otro, la matriz antiparresiástica, de la desconfianza de sí mismo y del miedo a Dios. La primera funda la mística; la segunda, el ascetismo (**CV**, 206-208). Véanse: *Confesión*, *Cuidado*, *Parresia*.

CINISMO, FORMA DE VIDA. En el curso *Le Courage de la vérité*, Foucault se ocupa de los puntos comunes entre el cristianismo y el cinismo considerados como forma de vida (**CV**, 290). Véase: *Cinismo*.

ENFERMEDAD MENTAL, LOCURA. El cristianismo despojó a la enfermedad mental de su sentido humano; la pensó en términos de posesión demoníaca. Pero la posesión, por ejemplo para Santo Tomás, concernía sólo al cuerpo, no a la voluntad ni a la libertad (**MMPE**, 77-78). • El gran tema renacentista de la locura de la cruz tiende a desaparecer o a transformarse durante la Época Clásica: no se tratará, entonces, de humillar a la razón en su orgullo, sino sólo de una falsa razón. Después de Port-Royal habrá que esperar a Dostoievski y Nietzsche para que Cristo recupere la gloria de su locura (**HF**, 204). Véase: *Locura*.

CARNE. El tema de la carne, para Foucault, define la experiencia cristiana del hombre de deseo. Véanse: *Aphrodisia*, *Carne*.

PAGANISMO, NIETZSCHE. A diferencia de Nietzsche, Foucault considera que "entre el paganismo y el cristianismo, la oposición no es entre tolerancia y austeridad, sino entre una forma de austeridad que está ligada a una estética de la existencia y otras formas de austeridad que están ligadas a la necesidad de renunciar a sí mismo descifrando su propia verdad" (**DE4**, 406). El ascetismo ha sido una invención de la Antigüedad pagana y no del cristianismo (**CV**, 294). Véanse: *Aphrodisia*, *Ética*.

Christianisme [443]: **1954** [1] **MMPE**: 78. **1961** [3] **HF**: 204, 207, 610. **1964** [5] **DE1**: 306-307, 326, 337. **1966** [1] **DE1**: 521. **1968** [1] **DE1**: 632. **1971** [1] **DE2**: 144. **1975** [6] **AN**: 64, 159, 191, 274. **SP**: 58. **1976** [7] **DE3**: 103. **HS1**: 149, 153-154, 210. **IDS**: 6. **1977**

[10] **DE3**: 162, 219, 230, 234, 245, 257, 371, 412. **1978** [102] **DE3**: 527, 548-549, 558-560, 562-566, 587, 592-593, 621, 693-694, 709, 719. **STP**: 139, 151-152, 154, 156-158, 167-168, 170, 173, 176-177, 181-182, 186-188, 191, 193, 206, 208, 211, 218-219, 221, 237, 305, 367. **1979** [2] **DE3**: 790. **NB**: 214. **1980** [2] **DE4**: 108, 126. **1981** [26] **DE4**: 139, 144-148, 171-174, 176, 215-216. **1982** [96] **DE4**: 229, 288, 290, 307-308, 310, 320. **HS**: 11, 15, 21, 28, 65, 79, 105, 116-117, 119, 173-174, 178, 183, 199, 202, 208, 218, 220, 228, 240, 245-247, 281, 312, 314, 340, 345, 374, 378, 381, 389-390, 393, 402-404, 419, 427-428, 461. **1983** [37] **DE4**: 384, 396-397, 399, 402, 404-406, 408-409, 417, 507, 544-547, 551-553, 559-561. **GSA**: 281, 284, 330. **1984** [129] **CV**: 6-7, 28, 152, 159, 166-169, 177, 192, 195, 213, 216, 228, 236, 263, 271, 279, 290-294, 304, 307-309. **DE4**: 572, 611, 621-624, 626, 629, 633, 653, 657, 661, 669, 672-673, 697, 699-700, 702, 706, 712, 717, 731. **HS2**: 15, 17-18, 20, 26-27, 29, 37-39, 74, 156, 201, 274, 278. **HS3**: 149, 168, 214, 251, 269-271, 273. **1988** [14] **DE4**: 784, 804-806, 812-813.

cuerpo

ALMA, ESPÍRITU, ENFERMEDAD. Ni la medicina árabe, ni la de la Edad Media, ni tampoco la poscartesiana admiten la distinción entre enfermedades del cuerpo y del espíritu (**MMPS**, 94). • La coincidencia exacta entre el cuerpo de la enfermedad y el cuerpo del hombre enfermo es un dato histórico y transitorio (**NC**, 2). Véase: *Clínica*.

ANALÍTICA DE LA FINITUD. Cada una de las formas positivas en las que el hombre aprehende que es finito (el modo de ser de la vida, del trabajo y del lenguaje) procede del fondo de su propia finitud. El modo de ser de la vida le es dado fundamentalmente por su propio cuerpo (fragmento de espacio ambiguo cuya espacialidad propia e irreductible se articula sobre el espacio de las cosas) (**MC**, 326-327). • Con la aparición del hombre, este doble empírico-trascendental, surgirá un tipo de análisis que se aloja en el espacio del cuerpo y que, mediante el estudio de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores y de la articulación del organismo con las cosas, constituye una especie de estética trascendental. Se descubre, entonces, que el conocimiento tiene una naturaleza que determina sus formas, las que a su vez ponen de manifiesto sus contenidos empíricos (**MC**, 330).

APHRODISIA, DIETÉTICA. Toda una sección del segundo tomo de *Histoire de la sexualité*, *L'Usage des plaisirs*, está dedicada a la problemática del cuerpo en relación con los *aphrodisia* en la Antigüedad clásica (**HS2**, 109-156). "La preocupación principal de esta reflexión [la dietética] era definir el uso de los placeres (sus condiciones favorables, su práctica útil, su enrarecimiento [*raréfaction*] necesario) en función de cierta manera de ocuparse del cuerpo" (**HS2**, 112). De igual modo, una sección del tercer volumen, *Le Souci de soi*, se ocupa del tema en la época helenística (**HS3**, 119-170).

CARNE, SEXO. Con la pastoral de la carne, aparece un nuevo discurso que seguirá atentamente la línea de unión entre el cuerpo y el alma, y que hará aparecer la malla de la carne debajo de la superficie de los pecados (**HS1**, 28-29). Véanse: *Carne*, *Sexualidad*.

CIENCIAS HUMANAS. Hay que edificar la arqueología de las ciencias humanas sobre el estudio de los mecanismos de poder que han investido los cuerpos, los gestos, los comportamientos (**DE2**, 759).

CINE, SADISMO. A diferencia del sadismo (que rompía la unidad del cuerpo; lo fragmentaba para el deseo), en el cine contemporáneo (Foucault se refiere a Schroeter) el cuerpo se desorganiza, se convierte en un paisaje, en una caravana, etc. No se trata de fragmentarlo, sino de hacer nacer imágenes para el placer (**DE2**, 820).

CUERPO DEL REY. Cuerpo doble, según Kantorowitz. Comporta un elemento transitorio que nace y muere y otro que permanece a través del tiempo (**SP**, 33). • Es el extremo opuesto del panoptismo (**SP**, 210).

CUERPO SIN ÓRGANOS. Véase: *Deleuze*.

CUERPO SOCIAL, POBLACIÓN. La teoría del derecho reconoce al individuo y a la sociedad: el

individuo que contrata y el cuerpo social constituido por el contrato voluntario o implícito de los individuos. En las tecnologías modernas del poder, el objetivo no es el cuerpo social tal como lo definen los juristas, sino el cuerpo múltiple, la población (**IDS**, 218).

EL CUERPO, DEL CASTIGO A LA CORRECCIÓN. Una historia del control social del cuerpo muestra cómo se pasó del cuerpo como superficie de inscripción de penas y castigos, siglo XVIII, al cuerpo como lo que debe ser corregido y reformado, siglo XIX (**DE2**, 618).

1) SUPLICIO. *Surveiller et punir* comienza con la descripción del suplicio del parricida Damiens; a esa experiencia, Foucault contrapone un horario que regula la utilización del tiempo en las prisiones. Entre una y otra tecnología punitiva, el estatuto del cuerpo ha cambiado. En el suplicio, el cuerpo era el objeto mayor de la represión penal; se trataba de un enfrentamiento ritual entre el cuerpo del rey y el cuerpo del condenado. Según la definición de Jaucourt, un suplicio es una pena corporal, dolorosa, más o menos atroz; la producción reglada y ritual de cierta cantidad de sufrimiento (**SP**, 37-38). El cuerpo es a la vez el punto de aplicación del castigo y el lugar de extorsión de la verdad (**SP**, 46); un cuerpo destruido pieza a pieza, reducido a polvo por el poder infinito del soberano (**SP**, 54). Pero antes del castigo, el cuerpo sometido al suplicio se inscribe en el ceremonial judicial que produce la verdad (**SP**, 39): nos encontramos así con la confesión obtenida por tortura. En la prisión, el cuerpo se convierte no en el objetivo, sino en el instrumento de la punición. Si se lo encierra, si se lo hace trabajar, es para privar al individuo de una libertad que se considera peligrosa. "El cuerpo, según esta penalidad, es aferrado en un sistema de coerción y de privación, de obligación y de prohibición" (**SP**, 16). Aun en la pena de muerte, el contacto cuerpo a cuerpo entre los ejecutores y el ejecutado es reducido al mínimo: se trata de alcanzar la vida más que el cuerpo. Y, sin embargo, en el sistema punitivo de las prisiones sobrevive un fondo de suplicio, un suplemento de castigo que afecta al cuerpo: trabajos forzados, mala alimentación, abstinencia sexual (**SP**, 21).

2) CONTRATO, MARCA. La reforma penal que comienza hacia fines del siglo XVIII con Beccaria, Servan, Dupaty y otros se inscribe, por sus principios, en la teoría general del contrato. El criminal aparece como el enemigo del pacto; no se enfrenta ahora al cuerpo del rey, sino al cuerpo social (**SP**, 92). Las penas serán calculadas no en razón del crimen sino de su repetición posible, para evitar la reincidencia y, además, el contagio. Castigar se convertirá, entonces, en un arte de los efectos. Por ello, más que la realidad corporal de la pena, lo que debe maximizarse es su representación (**SP**, 106). Los trabajos públicos han sido la pena mayormente propuesta por los reformadores. "En el antiguo sistema, el cuerpo de los condenados se convertía en la cosa del rey, sobre la cual el soberano imprimía su marca y hacía caer los efectos de su poder. Ahora, será más propiamente un bien social, objeto de una apropiación colectiva y útil" (**SP**, 111). Por otro lado, en la punición será posible leer las leyes mismas: así, por ejemplo, si se trata de un condenado a muerte por traición, llevará una camisa roja con la inscripción "traidor"; si se trata de un parricida, llevará la cabeza cubierta con un velo negro y los instrumentos que utilizó para el crimen bordados en su camisa; si se trata de un envenenador, llevará serpientes bordadas. El cuerpo deja de ser el sujeto del castigo, pero continúa siendo el lugar del espectáculo punitivo (**SP**, 97).

3) DISCIPLINA. La prisión no responde a los objetivos del castigo previstos por los reformadores. Sin embargo, colonizará las formas de la penalidad en el siglo XIX, por su manera de traducir en las piedras la inteligencia de la disciplina (**SP**, 252). Así, aunque *Surveiller et punir* lleve como subtítulo *Naissance de la prison* (*El nacimiento de la prisión*), se trata, en realidad, de una genealogía de la sociedad disciplinaria. Con la disciplina, en los siglos XVII y XVIII, nace un arte del cuerpo humano que no persigue sólo el acrecentamiento de las habilidades, ni tampoco el fortalecimiento de la sujeción, sino la formación de un mecanismo por el cual el cuerpo se vuelve más obediente cuanto más útil es, y viceversa. Con las disciplinas, el cuerpo entra en una maquinaria que lo explora, lo desarticula y lo recompone. No se trata de obtener cuerpos que hagan lo que se desea, sino que funcionen como se quiere, con las técnicas, la rapidez y la eficacia que se pretende de ellos. Las dis-

ciplinas son, al mismo tiempo, una anatomía política del cuerpo y una mecánica del poder (**SP**, 139-140); a partir de los cuerpos que controlan, fabrican una individualidad dotada de cuatro características: celular, orgánica, genética y combinatoria. "El cuerpo ya no tiene que ser marcado, debe ser enderezado; su tiempo debe ser medido o plenamente utilizado, sus fuerzas deben ser continuamente aplicadas al trabajo. La forma-prisión corresponde a la forma-salario del trabajo" (**DE2**, 469). Para una exposición detallada de la relación disciplina-cuerpo, véase el artículo *Disciplina*.

DISCIPLINA, SOBERANÍA. Si tomamos como referencia lo que Foucault denomina en *Le Pouvoir psychiatrique* la "singularidad somática" (**PP**, 56), podemos decir que las relaciones de soberanía se sitúan por debajo o por encima de ella. Por un lado, el cuerpo de los súbditos es un cuerpo fragmentado. Un ejemplo de ello es el ritual del suplicio: aquí, el cuerpo es dividido, desmembrado, desarticulado. Por otro, el cuerpo del rey es un cuerpo doble. El dispositivo disciplinario, en cambio, tiene como objetivo la singularidad somática. Más precisamente, el objetivo de las disciplinas es convertir la singularidad somática en el sujeto de una relación de poder y, de este modo, fabricar individuos; "el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujetado" (**PP**, 47).

HISTORIA, GENEALOGÍA. En "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (**DE2**, 136-156), Foucault analiza el uso que hace Nietzsche de términos como *Ursprung* (origen), *Herkunft* (proveniencia), *Entstehung* (emergencia). Se trata de los conceptos que definen la práctica nietzscheana de la genealogía. Ahora bien, el cuerpo y todo lo que le pertenece (alimentación, clima) es el lugar de la *Herkunft*. Sobre el cuerpo se encuentran las marcas de los hechos pasados; en él nacen los deseos, las insuficiencias, los errores; en él se expresan las luchas. "La genealogía como análisis de la proveniencia es, entonces, la articulación del cuerpo y de la historia" (**DE2**, 143).

MEDICINA, CAPITALISMO. Véase: *Capitalismo*.

MUERTE, CADÁVER. Con la anatomía patológica del siglo XIX, el cadáver, resto inanimado del cuerpo humano, se convertirá en la fuente y el momento más claro de la verdad del cuerpo (**NC**, 135). Véase: *Clínica*.

PODER, POLÍTICA. El cuerpo viviente, el cuerpo individual y el cuerpo social –la población– se han convertido en el verdadero objeto de la política moderna (**IDS**, 216). • El cuerpo no existe como un artículo biológico o un material, sino dentro y a través de un sistema político (**DE3**, 470). Véanse: *Biopoder*, *Biopolítica*.

POSESIÓN. Para Santo Tomás, la libertad es anterior a su alienación por la posesión del demonio. La posesión concierne sólo al cuerpo, al que penetran los ángeles malos; pero no afecta ni el ejercicio ni el objeto de la voluntad porque esta no depende de un órgano corporal. Con el Renacimiento, en cambio, la posesión adquiere un nuevo sentido: será posesión del espíritu, abolición de la libertad, no ya perversión del cuerpo (**MMPE**, 77). Véase: *Locura*.

SÍ MISMO, SUJETO. En el análisis del *Alcibíades I*, el sujeto es el que gobierna al cuerpo, el que se sirve de él como un instrumento (**HS**, 55). • En el epicureísmo y en el estoicismo, a diferencia del platonismo, el cuerpo emergerá nuevamente como un objeto de preocupación: ocuparse de sí mismo será, a la vez, ocuparse del cuerpo y del alma (**HS**, 104). • En la conversión helenística y romana, a diferencia de la platónica, no se trata de liberarse del cuerpo, sino de preocuparse por él, como condición para la adecuación del sí mismo consigo mismo (**HS**, 202). Véanse: *Conversión*, *Cuidado*.

INSTRUMENTOS CORPORALES DE PUNICIÓN. Contemporáneamente a la ley francesa de 1838 sobre la internación psiquiátrica, asistimos a una disciplinarización del espacio asilar. Foucault muestra cómo este espacio es reorganizado de acuerdo con los mismos principios que animan la formalización disciplinaria proyectada por Bentham (**PP**, 103), esto es, visibilidad permanente, vigilancia centralizada, aislamiento, punición incesante. • En cuanto a los mecanismos de punición, nos encontramos en esta época con una alternativa: coerción física o *no restraint* (según la expresión proveniente de Inglaterra

en torno a 1840), es decir, abolición de los instrumentos físicos de punición y control. En realidad, según Foucault, se trata sólo de una alternativa de superficie. De hecho, en esta época nos encontramos con una maravillosa proliferación de nuevos instrumentos técnicos: la silla fija, la silla giratoria, la camisa de fuerza (inventada en 1790 por un tapicero de Bicêtre, Guilleret), las esposas, los collares con puntas internas (**PP**, 106). Foucault se detiene, aquí, en el análisis de estos instrumentos que ponen de manifiesto una tecnología específica del cuerpo. Antes del siglo XIX los numerosos instrumentos corporales pueden agruparse en tres categorías: 1) los que garantizan una prueba (cinturones de castidad), 2) los que sirven para arrancar la verdad (el suplicio del agua), y 3) los que marcan la fuerza del poder (imprimir con fuego una letra en un cuerpo). Pero los que proliferan en el siglo XIX pertenecen a una cuarta categoría: son *instrumentos ortopédicos*, que buscan garantizar el enderezamiento, el adiestramiento del cuerpo. Poseen tres características: 1) son aparatos de acción continua, 2) su efecto progresivo tiende a que se vuelvan innecesarios (el efecto debe continuar una vez quitados), y 3) son homeostáticos (cuanto menos uno se resista a ellos, menos se los sentirá; cuanto más uno se resista, más se los sentirá) (**PP**, 108).

CUERPO NEUROLÓGICO. Acerca del cuerpo neurológico y de la emergencia, a partir de este, del cuerpo sexual, véase: *Psiquiatría*.

* *Corps* [3872]: **1954** [63] **MMPE**: 4, 12, 25, 33, 44, 77-78. **1957** [10] **DE1**: 122, 133, 137, 139, 145, 151. **1961** [311] **HF**: 9, 27, 35-37, 67-68, 119-120, 229, 238-239, 243, 256-257, 261-262, 268-276, 278-280, 282-285, 288-292, 294-296, 300, 303-305, 309-310, 321-322, 327-329, 335-338, 341-342, 353-355, 358-370, 372-375, 380-385, 389, 407-413, 419, 446-447, 654-656. **1962** [53] **DE1**: 185, 189, 216, 218, 220-222, 224-225. **MMPS**: 4, 12, 25, 27, 33, 44, 65-67, 74, 86, 94. **1963** [186] **DE1**: 233, 240, 246, 249, 251-254, 256-257, 259, 261. **NC**: 1-3, 6-12, 14-16, 126-127, 129-139, 142-143, 146-147, 162-164, 166, 199-201. **1965** [9] **DE1**: 440-441. **1966** [197] **CUH**: 7, 9-20. **MC**: 279, 281-283, 285-287, 325-332. **1968** [33] **DE1**: 626-628, 630-632. **1970** [38] **DE2**: 78-83, 85-86. **1971** [61] **DE2**: 142-145, 147. **LVS**: 14, 29, 55, 61, 74, 83, 84, 101, 131, 138, 154-155, 201-202, 206, 227, 248. **1972** [34] **DE2**: 251, 253-256, 259, 262-266, 290. **1973** [33] **DE2**: 447-450, 453, 467-470. **1974** [363] **DE2**: 475, 617-618. **PP**: 4-6, 15-17, 19, 23, 25-27, 29-30, 38, 42-44, 46-51, 54, 56-59, 61-63, 73, 75-79, 83, 88, 97, 101, 106-107, 114, 116-117, 120, 129, 178-180, 185-186, 188, 194, 214-216, 248, 264, 267-269, 271-273, 277-278, 281-282, 288-290, 299-301, 303-304, 306-307, 309, 311, 315-316, 318-319, 322, 324-325. **1975** [859] **AN**: 173-180, 187-189, 191-199, 201-204, 206-207, 209-213, 217-218, 221-227, 231-236, 238-243, 249-254. **DE2**: 722-724, 741-742, 754-757, 810-811, 815, 818-822, 824-827. **SP**: 9, 11, 14, 16-19, 21-22, 28-35, 38-40, 44-50, 52-55, 58-60, 67, 69, 71, 105, 111, 117-118, 128, 130-134, 137-142, 144-147, 153-155, 157-159, 163-173, 193, 195, 198-200, 209-212, 215, 218-219, 221-223, 227-228, 300-302. **1976** [363] **DE3**: 8-10, 16-21, 23-25, 36-37, 41-43, 51, 54-55, 86-87, 89, 104. **HS1**: 28-30, 127-128, 130, 137-142, 154-155, 160-170, 178-180, 183-189, 191-194, 197, 199-202, 205-206, 208, 210-211. **IDS**: 32-33, 44, 157, 164, 194-195, 199, 213, 215-216, 218-219, 222-226, 230-232. **1977** [142] **DE3**: 149-153, 184-187, 208-211, 214-216, 220, 222, 227-228, 231-232, 234-235, 247, 249, 258-259, 261-262, 264, 347, 353-354. **1978** [170] **DE3**: 565-566, 585-587, 591-594, 616. **STP**: 13, 68, 71, 181-182, 213, 217, 223, 229, 239, 242, 293-294. **1979** [41] **DE3**: 730-734, 736-737. **NB**: 47, 230. **1980** [20] **DE4**: 16-18. **1981** [40] **DE4**: 151-152, 166, 173-175. **1982** [212] **DE4**: 296-298, 301-305, 307. **HS**: 54-61, 64, 92-97, 102-104, 117-119, 175-177, 179, 201-202, 262, 269, 272-273, 326-328, 331, 341-342, 381, 395-396, 399, 408-411. **1983** [84] **DE4**: 398-399. **GSA**: 306, 322, 325, 343. **1984** [458] **CV**: 147-148, 309-310. **DE4**: 732. **HS2**: 49-50, 103-107, 116-123, 125-139, 141-149, 153-155, 163-164, 170, 175, 177, 179-180, 193, 220-221, 228, 230, 233, 235, 256-258, 261-262. **HS3**: 70-74, 119, 122-126, 128-135, 138, 140-142, 146, 148-150, 152-161, 163-165, 167, 255-257, 259-260. **1988** [11] **DE4**: 787, 791, 794.

cuidado

La expresión *souci de soi* (título del tercer volumen de *Histoire de la sexualité*) traduce la expresión griega *epiméleia heautóu* (en latín *cura sui*); "cuidado de sí mismo" nos parece la mejor traducción al español. Desafortunadamente, la versión española de este volumen traduce *souci* por "inquietud".

• El tema del cuidado de sí fue consagrado por Sócrates. La filosofía posterior lo retomó y, en la medida en que ella misma se concibió como un arte de la existencia, la problemática del cuidado ocupó el centro de sus reflexiones. Este tema terminó por desbordar los límites de la filosofía y alcanzó progresivamente las dimensiones de una verdadera cultura. Los dos primeros siglos de la época imperial (siglos I y II) pueden ser considerados como la edad de oro de la cultura del cuidado de sí mismo (**HS3**, 59). Además de *Le Souci de soi*, entre los textos publicados de Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet* está enteramente dedicado al análisis de la cultura del sí mismo, desde el momento socrático-platónico hasta la filosofía helenístico-romana. Esta problemática también ha sido abordada en otros cursos en el Collège de France, de los cuales sólo disponemos, por el momento, de los resúmenes publicados en el *Annuaire du Collège de France* y reeditados en *Dits et écrits*. Entre estos, se destaca especialmente "Subjetividad y verdad" (curso de 1980-1981, **DE4**, 213-218). Es necesario considerar también el seminario de Foucault en la Universidad de Vermont (octubre de 1982), "Las técnicas de sí" ("Technologies of the Self") (en **DE4**, 783-813).

UNA HISTORIA DEL CUIDADO DE SÍ MISMO. "La historia del 'cuidado' y de las 'técnicas' de sí sería, entonces, una manera de hacer la historia de la subjetividad; pero ya no a través de las separaciones entre locos y no locos, enfermos y no enfermos, delincuentes y no delincuentes, sino a través de la formación y de las transformaciones en nuestra cultura de las 'relaciones consigo mismo', con su armazón técnica y sus efectos de saber. De este modo, se podría retomar desde otro ángulo la cuestión de la 'gubernamentalidad': el gobierno de sí mismo por sí mismo en su articulación con las relaciones con los otros (como se lo encuentra en la pedagogía, los consejos de conducta, la dirección espiritual, la prescripción de modelos de vida, etc.)" (**DE4**, 214). Esta historia iría de las primeras formas filosóficas del cuidado (siglo V a. C.) hasta el ascetismo cristiano (siglo V d. C.); una historia de mil años en la que habría que distinguir, al menos, tres momentos fundamentales: el socrático (siglo V a. C.), la edad de oro de la cultura del cuidado de sí mismo (siglos I y II) y el paso del ascetismo pagano al ascetismo cristiano (siglos IV y V).

1) LA PREHISTORIA FILOSÓFICA DE LAS PRÁCTICAS DEL CUIDADO DE SÍ MISMO. Entre las técnicas del cuidado de sí mismo encontramos los ritos de purificación, las técnicas de concentración del alma, las técnicas del retiro (*anakhóresis*), los ejercicios de resistencia. Estas prácticas ya existían en la civilización griega arcaica y fueron integradas en los movimientos religiosos, espirituales y filosóficos, y notablemente, en el pitagorismo (**HS**, 46-48). El "cuídate a ti mismo" no es una invención filosófica; se trata, más bien, de una tradición de antigua data, que Plutarco remonta hasta un cierto Alexándrides, un espartano que menciona esa máxima. Aparece allí ligado al privilegio político, económico y social: quienes poseen propiedades y esclavos que las trabajen pueden ocuparse de sí mismos. Como vemos, el "cuídate a ti mismo" no está originariamente ligado con una posición intelectualista (**HS**, 32-34).

2) EL MOMENTO SOCRÁTICO. En la *Apología*, Platón nos presenta a Sócrates como el maestro del cuidado de sí mismo. A partir de aquí, Foucault analiza el *Alcibíades I* –que toda la Antigüedad no duda en atribuir a Platón– como punto de partida de la historia del cuidado de sí mismo, que en ese texto aparece en relación con tres cuestiones: la política, la pedagogía y el conocimiento de sí. A propósito de la pregunta "¿qué significa ocuparse?", se configura lo que podría denominarse el momento constitutivo del platonismo: la subordinación de las prácticas (ejercicios) del "cuidado" al "conocimiento", el entrelazamiento de ambos (**HS**, 75-76). El análisis del *Alcibídades I* se desarrolla en **HS**, 27-77.

3) LA ÉPOCA DE ORO DEL CUIDADO DE SÍ MISMO. En la filosofía helenístico-romana se produce una profunda transformación del cuidado

de sí respecto del tratamiento de este tema en el platonismo: 1) Se extiende temporalmente. Ya no concierne sólo a quien abandona la adolescencia para ingresar en la vida política, sino a toda la vida del individuo. 2) En cuanto a la finalidad, no apunta ya a gobernar la polis, sino a la relación consigo mismo. Se trata de una especie de autofinalización del cuidado de sí. 3) En relación con las técnicas del cuidado, no implica sólo ni fundamentalmente conocimiento, sino un conjunto mucho más vasto de prácticas (**HS**, 79-84). • De este modo, se acentúa la función crítica del cuidado de sí mismo. En Platón, la crítica de la pedagogía irá profundizándose y reformulándose. Se trata, ahora, de una corrección-liberación. Aprender la virtud es desaprender los vicios. El tema del desaprendizaje es frecuente en los estoicos. Aquí nace también la oposición entre la enseñanza de la filosofía y la de la retórica. Y se produce, por otro lado, un acercamiento entre la filosofía y la medicina. La práctica filosófica misma es concebida como una operación médica. Aquí se ubica la noción fundamental de *therapéuein* (*therapéuein heautón*: curarse, ser servidor de uno mismo, rendirse culto a uno mismo). El vocabulario del cuidado de sí se enriquece notablemente. • También nos encontramos con una revalorización de la vejez. En la época helenística, esta se concebirá como un momento positivo, de realización, la cima de la prolongada práctica que debe realizar el individuo. El anciano es soberano de sí mismo, y la vejez, un objetivo positivo de la existencia. • Se modifica también la posición del "otro" en la práctica del cuidado. La ignorancia sigue desempeñando un papel importante, pero ahora se encuentra en primer plano la malformación del individuo. Nunca, ni antes de su nacimiento, el individuo ha tenido con la naturaleza una relación moralmente válida, de voluntad racional. Más que de superar la ignorancia, entonces, se trata de pasar del estado de no sujeto al de sujeto. En consecuencia, el maestro no es maestro de la memoria, sino el guía, el director de la reforma del individuo. Encontramos al menos tres formas de esta relación con el otro. Una es la del epicúreo Filodemo de Gádara, que habla de la necesidad de un *hegemón* y de dos principios –el intenso afecto y la relación de amistad– que deben vincular al director y al dirigido, y de una cualidad esencial –la parresia–. Otra, el modelo comunitario de los estoicos, es, en todo caso, menos rígido. La escuela de Epicteto, en Nicópolis, es más bien un internado donde no se comparte la totalidad de la existencia. La presencia del otro está asegurada por las reuniones frecuentes. En la tercera forma, la romana, el consejero es alguien recibido en la casa de una persona importante, para que lo guíe y lo aconseje y que, además, cumple las funciones de un agente cultural. • Finalmente, es necesario señalar la extensión social del cuidado de sí mismo. La figura del filósofo ha sido desde la Antigüedad socialmente ambigua y frecuentemente disparadora de suspicacias y sospechas. En la época helenística e imperial, algunos, como Atenodoro (personaje de la corte de Augusto), incitaban a una despolitización de la vida. Parece que el mismo Augusto hizo propias estas ideas. Otros, como el epicúreo Meceno, sostenían la búsqueda de un equilibrio entre la vida política y el *otium*. Con todo, más allá de cuál haya sido la posición acerca de la participación del filósofo en la vida política y social, asistimos a una extensión social del "cuidado de sí mismo", a una propagación de las prácticas de sí mismo que excede el rol del filósofo profesional. • En el estudio del cuidado de sí en la época helenístico-romana, Foucault aborda numerosos autores y temas: Filón (la cuestión de los terapeutas), Séneca (la noción de *stultitia*), Plinio, Proclo y Olimpodoro (comentarios neoplatónicos del *Alcibíades I*), las nociones de conversión y salvación, Epicuro, Filodemo de Gádara (la cuestión de la parresia), la noción de ascesis, Marco Aurelio (el examen de conciencia), Plutarco, etc. Las casi cuatrocientas páginas que siguen al análisis del *Alcibíades I* en *L'Herméneutique du sujet* están dedicadas al estudio del cuidado de sí en la época helenística y romana.

4) CRISTIANISMO. Con el cristianismo, las prácticas de sí mismo han sido integradas al ejercicio del poder pastoral (especialmente las técnicas de desciframiento de los secretos de la conciencia) (**DE4**, 545). En los siglos III-IV se formó el modelo cristiano del cuidado de sí mismo. Aunque en un sentido general puede hablarse de modelo cristiano, sería más correcto llamarlo "modelo ascéti-

co-monástico" (**HS**, 244). En él, en primer lugar, el conocimiento de sí está ligado al conocimiento de la verdad tal como nos es dada en el Texto de la Revelación. Nos encontramos con una relación circular entre el conocimiento de sí, el conocimiento de la verdad y el cuidado de sí: no es posible conocer la verdad ni conocerse a sí mismo sin la purificación de sí mismo, del corazón. En segundo lugar, las prácticas de sí mismo tienen como función esencial disipar las ilusiones interiores, reconocer las tentaciones que se forman dentro del alma, desatar las seducciones de las que se puede ser víctima. En tercer lugar, el conocimiento de sí mismo no persigue el volver hacia sí mismo en un acto de reminiscencia, sino la renuncia a sí mismo (**HS**, 244-245).

5) MOMENTO CARTESIANO, MODERNIDAD. A partir del momento en que Descartes hace de la evidencia de la existencia del sujeto la puerta de acceso al conocimiento del ser y de la verdad, asistimos a una valorización del "conócete" y a una descalificación del "cuídate". Foucault distingue, a esta altura de su exposición, entre *filosofía* y *espiritualidad*. *Filosofía*: la forma de pensamiento que determina las condiciones de acceso del sujeto a la verdad. *Espiritualidad*: la búsqueda, las prácticas, las experiencias por medio de las cuales el sujeto se modifica para tener acceso a la verdad. Al respecto, cabe hacer tres observaciones: 1) La verdad no se ofrece inmediatamente al sujeto por un acto de conocimiento; implica una *conversión*. 2) Hay diferentes formas de conversión: eros y *áskesis*. 3) El acceso a la verdad produce ciertos efectos sobre el sujeto: beatitud, tranquilidad. La modernidad comienza cuando el acceso a la verdad es una cuestión de conocimiento que ciertamente implica condiciones internas (de método) y externas (el consenso científico, la honestidad, el esfuerzo, no estar loco, realizar estudios sistemáticos), pero que no involucra al sujeto en cuanto a su estructura interna. En otras palabras, la modernidad comienza cuando la verdad se vuelve incapaz de salvar al sujeto. La única recompensa es que el conocimiento se proyecta en la dimensión indefinida del progreso. • ¿Qué debemos entender por "momento cartesiano"? En primer lugar, debemos advertir que no se trata de un "momento" en el sentido estricto del término, de algo puntual. La referencia a Descartes, por otro lado, no atañe exclusivamente a su persona, como si su obra marcase una ruptura abrupta. En segundo lugar, el momento cartesiano ha sido preparado. Ahora bien, algunas observaciones de Foucault acerca de esta preparación son particularmente interesantes y significativas. En efecto, para él, no habría que rastrear la ruptura entre filosofía y espiritualidad –definición del momento cartesiano– a través de un conflicto entre ciencia y espiritualidad, sino entre teología y espiritualidad. Por un lado, la existencia de ciertos saberes, como la alquimia, muestra cómo ciencia y espiritualidad han convivido. Por otro lado, sería precisamente del lado de la teología fundada en Aristóteles (tomismo) donde habría que buscar los antecedentes de la ruptura entre filosofía y espiritualidad. Según Foucault, en esta teología escolástica de origen aristotélico aparece una idea de sujeto de conocimiento que encuentra en un Dios omnisciente su fundamento y su modelo. Aquí, repetimos, habría que situar los antecedentes de la separación entre filosofía y espiritualidad. Dos precisiones más. En primer lugar, la ruptura no ha sido ni completa ni definitiva. Aun después de Descartes, la exigencia de la espiritualidad ha formado parte de la filosofía, por ejemplo, según nuestro autor, en la idea de reforma del entendimiento en las filosofías del siglo XVII (especialmente en Spinoza). La filosofía del siglo XIX (especialmente la de Hegel) puede entenderse como el esfuerzo por pensar la necesidad de la espiritualidad dentro del marco de la filosofía moderna tradicional (el cartesianismo). En segundo lugar, Foucault muestra cómo, por un lado, se consideran falsas ciencias aquellas que presentan elementos de espiritualidad, es decir, que exigen una conversión del sujeto para acceder a la verdad y le prometen, a cambio, alguna forma de beatitud. Se está refiriendo claramente al marxismo y al psicoanálisis. Por un lado, señala cómo en ambos campos, con excepción de Lacan, falta una tematización explícita del legado de la espiritualidad, esto es, de la relación ascesis del sujeto-acceso a la verdad. Además, observa que las exigencias de la espiritualidad han sido reinterpretadas en términos sociológicos, es decir, de *pertenencia* a un grupo (**HS**, 19-20, 27-32).

APHRODISIA. Mientras que *L'Herméneutique du sujet* es un análisis general de la cultura del cuidado de sí, *L'Usage des plaisirs* y *Le Souci de soi*, volúmenes 2 y 3 de *Histoire de la sexualité*, se ocupan de la cultura del cuidado en relación con los *aphrodisia*. Al respecto, véase: *Aphrodisia*.

ÉTICA, LIBERTAD. El cuidado de sí en el mundo grecorromano ha sido el modo en que la libertad individual o la libertad cívica se refleja como ética (**DE4**, 712).

Véanse además: *Alcibíades*, *Ascesis*, *Confesión*, *Conversión*, *Examen*, *Parresia*, *Poder*, *Salud*, *Subjetivación*.

* *Souci* [980]: **1981** [7] **DE4**: 213-215. **1982** [444] **DE4**: 353-357. **HS**: 3-6, 8-16, 18, 21, 23-25, 27, 30, 32-34, 36-41, 43, 46, 49-53, 56-59, 61, 63-67, 69-70, 73-75, 79-87, 89-90, 93-94, 96-105, 108-110, 112-114, 117-119, 121-122, 126, 129-131, 143, 156, 159-160, 163, 167-172, 174, 179-180, 182, 185-191, 193-195, 197, 201, 215-217, 237-238, 242-247, 257-258, 266, 298, 361-362, 369, 375, 377, 400-401, 417, 419, 421, 429-430, 434, 436, 438, 440, 443-444, 446, 448, 455, 465, 468-469. **1983** [44] **DE4**: 385, 390, 400-403, 405, 409, 415, 420-421, 462, 536, 539, 544, 546, 553, 555. **GSA**: 23, 43-44, 47, 57, 117. **1984** [269] **CV**: 3, 6, 67, 80, 84, 87, 91, 102-105, 110-111, 114, 117-120, 123-124, 138-139, 141-142, 146-147, 150-151, 158, 175, 184-185, 205, 213, 219-220, 227, 229, 277, 286-287, 289, 306, 309-310. **DE4**: 609, 611, 615, 622-624, 626, 629, 636, 646, 649, 668-670, 674-675, 708-709, 712-717, 721-723. **HS2**: 16, 18, 28, 30, 45, 47, 58, 64, 85, 112, 116, 123, 130, 137, 140, 153, 164-165, 214-216, 233, 235-236, 258, 268, 276. **HS3**: 58-59, 61-62, 68-69, 72-73, 77, 127, 146, 151-152, 162, 166, 175, 185, 202, 242, 245, 247, 259, 264, 271-272, 274. **1988** [56] **DE4**: 786-797, 810.

Cuvier, Georges (1769-1832)

Foucault toma la obra de Cuvier para describir el nacimiento de la biología y el modo de ser de la vida en la episteme moderna. Véanse: *Biología*, *Hombre*. • Con la noción de organización de los seres vivientes se abandona la taxonomía clásica de la historia natural y los elementos que formaban parte de ella adquieren una nueva forma de ser (**MC**, 275-276).

Georges Cuvier [268]: **1966** [63] **DE1**: 499. **MC**: 14, 71, 149-150, 157, 163, 241, 264-265, 275-280, 282-290, 293-294, 306-307, 309-310, 318, 323, 396. **1969** [13] **AS**: 187-188, 221, 227, 245. **DE1**: 791, 806. **1970** [173] **DE2**: 27-31, 33-36, 38-62, 66, 100. **1971** [1] **DE2**: 222. **1973** [1] **DE2**: 409. **1976** [1] **DE3**: 28. **1977** [4] **DE3**: 222, 410. **1978** [12] **STP**: 79, 89.

Darwin, Charles (1809-1882)

CUVIER, ESPECIE. A diferencia de Cuvier, Darwin no concibe la especie como una realidad originariamente primera y analíticamente última; considera que es difícil distinguir entre la especie y la variedad (**DE2**, 30).

POBLACIÓN. Darwin ha sido el primero en ocuparse de los seres vivientes en el nivel de la población y no de la individualidad (**DE2**, 160).

Charles Darwin [86]: **1954** [2] **MMPE**: 36-37. **DE1**: 170. **1961** [2] **HF**: 406. **1962** [3] **DE1**: 204. **MMPS**: 36-37. **1966** [3] **MC**: 14, 139, 166. **1967** [2] **DE1**: 567. **1968** [5] **DE1**: 658, 696, 717. **1969** [11] **AS**: 50, 136-137, 166, 187, 190, 200. **DE1**: 791, 845. **1970** [34] **DE2**: 30-31, 33, 35-36, 44-45, 54-56, 58, 60, 66, 100. **1971** [5] **DE2**: 160, 163, 167. **1972** [2] **DE2**: 269, 335. **1973** [1] **DE2**: 409. **1974** [5] **PP**: 121, 168, 220, 230. **1976** [4] **DE3**: 48. **IDS**: 52, 229. **1977** [2] **DE3**: 156. **1978** [4] **DE3**: 471. **STP**: 79-80. **1983** [1] **DE4**: 415.

degeneración

TECNOLOGÍAS DEL SEXO. La *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan, de 1846, puede ser tomada tanto como indicador de la independencia del sexo respecto del cuerpo como de la aparición del dominio médico-psicológico de las perversiones. Por la misma época, el análisis de la herencia reconocía la importancia del sexo en relación con la especie (se lo consideraba como el principio de ciertas patologías de la especie). La teoría de la degeneración permitió vincular la noción de perversión con la de herencia. El conjunto perversión-herencia-degeneración constituyó el núcleo más sólido de las nuevas tecnologías del sexo (**HS1**, 157). • La degeneración, en cuanto principio de enfermedades del individuo y de la población, ha servido como punto de articulación de mecanismos disciplinarios y reguladores (**IDS**, 225). • La noción de degeneración hace referencia a un elemento patológico, involutivo en el seno de la especie, de las generaciones (**DE3**, 456).

PSICOANÁLISIS. El psicoanálisis rompió con el sistema de la degeneración; retomó el proyecto de una medicina del instinto sexual, pero liberada de sus correlaciones con la noción de herencia y, por lo tanto, de todo racismo o eugenismo (**HS1**, 157).

BIOLOGÍA, RACISMO. La novedad en el siglo XIX fue la aparición de una biología de tipo racista centrada en la noción de degeneración. El racismo no ha sido ante todo una ideología política, sino científica. Los primeros que hicieron un uso político de sus premisas fueron los socialistas, la gente de izquierda, antes que la de derecha (**DE3**, 324).

ANORMALIDAD, PSIQUIATRÍA. La noción de degeneración permite aislar, recortar una zona de peligro social y, al mismo tiempo, darle el estatuto de enfermedad (**AN**, 110). • La degeneración es la pieza teórica más importante de la medicalización de lo anormal (**AN**, 298). • La figura del degenerado permitirá un relanzamiento formidable del poder psiquiátrico (**AN**, 298).

ENFERMEDAD MENTAL. Con la psiquiatría del siglo XIX, con Morel, la enfermedad mental será pensada en términos de degeneración (**HF**, 614).

REPRESENTANTES. Foucault se refiere a los siguientes autores y obras: Bénédict Augustin Morel, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine, et des causes qui produisent ces variétés maladives*, París, 1857; Valentin Magnan, *Leçons cliniques sur les maladies mentales*, París, 1893; Maurice Legrain y Valentin Magnan, *Les Dégénérés, état mental et syndromes épisodiques*, París, 1895.

DARWINISMO, EVOLUCIONISMO. La elaboración que propone Morel de la noción de degeneración es anterior a la obra de Darwin (*El origen de las especies por medio de la selección natural* es de 1859).

Dégénérescence [90]: **1961** [8] **HF**: 470, 474, 570, 614, 644. **1963** [2] **NC**: 161, 171. **1969** [2] **AS**: 56, 99. **1971** [3] **DE2**: 143, 163. **OD**: 34. **1972** [3] **DE2**: 355, 359. **1974** [18] **PP**: 199, 220-221, 230-231, 267, 272. **1975** [24] **AN**: 110, 125, 155, 180, 223-224, 271, 297-301. **DE2**: 758, 822, 827. **SP**: 295. **1976** [14] **HS1**: 44, 56, 156-158, 171-172, 198. **IDS**: 53, 225, 235. **1977** [7] **DE3**: 308, 314, 323-325, 419. **1978** [4] **DE3**: 454, 456, 458-459. **1979** [5] **NB**: 68, 311-312.

Deleuze, Gilles (1925-1995)

"Pero un día, quizás, el siglo será deleuziano" (**DE2**, 76).

DIFERENCIA Y REPETICIÓN, LÓGICA DEL SENTIDO. Foucault presenta *Diferencia y repetición* de Deleuze en estos términos: "Hubo filosofía-novela (Hegel, Sartre), hubo filosofía-meditación (Descartes, Heidegger). He aquí, después de Zaratustra, el retorno de la filosofía-teatro. No como reflexión sobre el teatro, tampoco teatro cargado de significaciones, sino como filosofía convertida en escena, personajes, signos, repetición de un acontecimiento único que no se reproduce nunca" (**DE1**, 768). • A *Diferencia y repetición* y a *Lógica del sentido* dedica también "*Theatrum philosophicum*" (**DE2**, 75-99; de la página 75 a la 87 se ocupa de *Lógica del sentido* y luego de *Diferencia y repetición*). • Como sabemos, la obra de Deleuze se presenta como una inversión del platonismo, pero no por una restitución de los derechos de la apariencia, sino por el esfuerzo de pensar el impalpable fantasma y el acontecimiento incorporal. En este sentido, Deleuze se dirige hacia el epicureísmo y el estoicismo. En el primero, los fantasmas son pensados como emisiones que vienen de la profundidad de los cuerpos, efectos de superficie que topologizan la materialidad del cuerpo: no se definen a partir del dilema verdadero/falso o ser/no ser, sino como *extraseres*. *Lógica del sentido* es, por ello, el libro más alejado de la obra de Merleau-Ponty, de la *Fenomenología de la percepción*. Allí se plantea que el cuerpo-organismo está ligado con el mundo por una red de significaciones originarias que la percepción misma de las cosas hace aparecer. Para Deleuze, el organismo forma la incorporal e impenetrable superficie del cuerpo, a partir de la cual las cosas se alejan progresivamente. Se trata de una física concebida como discurso de la estructura ideal de los cuerpos; una metafísica concebida como discurso de la materialidad de los incorporales (fantasmas, ídolos, simulacros), de la ausencia de Dios y de los juegos de la perversidad (**DE2**, 79-80). Para Deleuze, se trata de hacer que los fantasmas pierdan su poder de ilusión, y en este intento se cruza con el psicoanálisis (como práctica metafísica) y el teatro (el de las escenas fragmentadas, que no representan nada), con Freud y Artaud. • En los estoicos, Deleuze busca un pensamiento del acontecimiento incorporal (**DE2**, 83). • El neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia han sido intentos de pensar el acontecimiento. Pero el primero lo redujo a un estado de cosas; la segunda, al sentido para una conciencia; la tercera, al ciclo del tiempo. Deleuze se propone liberar al acontecimiento de esta triple sujeción (**DE2**, 84). • Finalmente, Deleuze aborda las resonancias entre estas dos series: acontecimiento/fantasma, incorporal/impalpable; pero no a partir de un punto común, sino a partir de su desunión. "Después de todo, en este siglo XX, ¿qué hay para pensar más importante que el acontecimiento y el fantasma?" (**DE2**, 87). • *Diferencia y repetición* constituye un esfuerzo por pensar la diferencia más allá del concepto, de la representación y de la dialéctica. Desde la perspectiva del concepto, la diferencia aparece como especificación y la repetición como la indiferencia de

los individuos. En una filosofía de la representación, cada representación nueva debe estar acompañada de representaciones que desplieguen todas las semejanzas: la repetición será, entonces, el principio de ordenamiento de lo semejante. La dialéctica, por su parte, no libera la diferencia; garantiza que será siempre recuperada. Pero la sujeción más tenaz de la diferencia es la de las categorías. Al mostrar de qué maneras puede decirse el ser, al especificar de antemano las formas de atribución del ser, las categorías preservan el reposo sin diferencia del ser. Cuarta condición, entonces, para pensar la diferencia: liberarse del pensamiento categorial, pensar el ser unívocamente. Aquí, los referentes de Deleuze son Duns Escoto y Spinoza. Sin embargo, en Deleuze, "la univocidad no categorial del ser no une directamente lo múltiple a la unidad misma (neutralidad universal o fuerza expresiva de la sustancia); hace jugar el ser como lo que se dice repetitivamente de la diferencia. El ser es el revenir de la diferencia, sin que haya diferencia en la manera de decir el ser. Este no se distribuye en regiones: lo real no se subordina a lo posible, lo contingente no se opone a lo necesario" (**DE2**, 91-92). • En la historia de la univocidad del ser, nos encontramos finalmente con Nietzsche, quien nos invita a pensar el retorno (**DE2**, 98).

GIP (GRUPO DE INFORMACIÓN SOBRE LAS PRISIONES). Gilles Deleuze, Jean-Marie Domenach y Pierre Vidal-Naquet han sido los fundadores del Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) (**DE2**, 204).

INTELECTUALES, PODER. En **DE2** (306-315) se encontrará una discusión entre Foucault y Deleuze acerca de los intelectuales y el poder ("Les Intellectuels et le pouvoir"), cuyos puntos relevantes se desarrollan a continuación. • Las relaciones entre la teoría y la praxis son parciales y fragmentarias. El intelectual teórico ha dejado de ser un sujeto, una conciencia representante o representativa. Quienes luchan han dejado de ser representados. Quien habla y quien actúa es siempre una multiplicidad, aun en la persona que habla o actúa (**DE2**, 307-308). • Los intelectuales han descubierto que las masas no los necesitan para saber: ellas saben perfecta y claramente. Sin embargo, existe un sistema de poder que impide e invalida este discurso y este saber. El papel del intelectual es luchar contra las formas del poder allí donde es, a la vez, objeto e instrumento, en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso. Se trata de una práctica local y regional, no totalizadora (**DE2**, 308). • Una teoría sería, entonces, una caja de herramientas. • Nuestra dificultad para encontrar formas adecuadas de lucha provienen de que todavía ignoramos qué es el poder. La teoría del Estado, el análisis tradicional de los aparatos del Estado, no agota el campo de ejercicio y de funcionamiento del poder (**DE2**, 312). • La generalidad de la lucha no se logra bajo la forma de la totalización. Lo que hace a la generalidad de la lucha es el sistema mismo del poder, todas sus formas de ejercicio y de aplicación (**DE2**, 315).

GENEALOGÍA DEL CAPITAL. En **DE2** (452-456) se encontrará una discusión entre Foucault, Deleuze y Guattari a propósito de la publicación del número de la revista *Recherches* titulado *Généalogie du capital, t. I: Les Équipements du pouvoir*. "El papel del Estado será cada vez mayor: la policía, el hospital, la separación loco/no loco. Y luego la normalización. Quizá la industria farmacéutica se haga cargo de los hospitales psiquiátricos o de las prisiones cuando los internos sean tratados con neurolépticos. [Se tratará de la] desestatización de los equipamientos colectivos que habían sido el punto de anclaje del poder del Estado" (**DE2**, 456).

EDIPO, PSICOANÁLISIS. Deleuze y Guattari (*El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, 1972) mostraron que el triángulo edípico padre-madre-hijo no es una verdad intemporal ni una verdad profundamente histórica de nuestro deseo, sino una manera de contener el deseo. Edipo no es la sustancia secreta de nuestro deseo, sino la forma de la coerción psicoanalítica (**DE2**, 553-554). • Lo esencial en el texto de Deleuze y Guattari es el cuestionamiento de la relación de poder que se establece en la cura psicoanalítica entre el psicoanalista y el paciente; relación bastante parecida a la que existe en la psiquiatría clásica. Los autores describen el psicoanálisis como una empresa de refamiliarización

(**DE2**, 623-624). • Lo que tiene de interesante su análisis es que sostiene que Edipo no es nosotros; es los otros, este gran Otro: el médico, el psicoanalista. El psicoanálisis como poder: esto es Edipo (**DE2**, 625). "El libro de Deleuze es la crítica más radical que se haya hecho del psicoanálisis" (**DE2**, 777). • Foucault escribió el prefacio a la edición norteamericana de *El anti-Edipo* (Nueva York, 1977; **DE3**, 133-136). Deleuze y Guattari combaten contra tres enemigos: 1) los burócratas de la revolución y los funcionarios de la verdad; 2) los técnicos del deseo (psicoanalistas y semiólogos); 3) el mayor enemigo, el adversario estratégico: el fascismo, no sólo el de Hitler o Mussolini, sino el que está en nosotros, en nuestro espíritu, en nuestras conductas (**DE3**, 134). De esta manera, se proponen liberar la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizadora; hacer crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, no jerárquicamente; liberarse de las viejas categorías de lo negativo (la ley, el límite, la castración), preferir lo que es positivo y múltiple; no imaginarse que es necesario estar triste para ser militante; no utilizar el pensamiento para dar a una práctica política valor de verdad; no exigir de la política que restablezca los derechos del individuo tal como los ha definido la filosofía; no enamorarse del poder (**DE3**, 135-136).

NIETZSCHE. "En todo caso, si Deleuze ha escrito un libro soberbio sobre Nietzsche, en el resto de su obra, la presencia de Nietzsche es ciertamente sensible, pero sin que haya ninguna referencia estridente ni ninguna voluntad de levantar alto la bandera de Nietzsche para algunos efectos de retórica o algunos efectos políticos" (**DE4**, 444). • Foucault escribió junto con Gilles Deleuze la introducción general a las *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche (**DE1**, 561-564).

GENEALOGÍA. La genealogía se propone la reactivación de los saberes locales, menores, como dice Deleuze, contra la jerarquización científica del conocimiento (**IDS**, 11).

Gilles Deleuze [147]: **1966** [2] **DE1**: 549. **1967** [2] **DE1**: 561, 573. **1969** [9] **DE1**: 767-771, 775. **1970** [22] **DE2**: 22, 75-81, 84, 86-87, 91, 95, 98. **1971** [14] **DE2**: 198, 204-205. **LVS**: 20-21, 52, 67, 140-141, 193, 212. **1972** [11] **DE2**: 306-307, 309-311, 313-315, 392. **1973** [4] **DE2**: 439, 452, 454. **1974** [30] **DE2**: 523, 553-554, 623-628, 632, 634, 642, 644. **PP**: 88. **1975** [16] **AN**: 271. **DE2**: 777, 779, 781-782, 815-816. **SP**: 29. **1976** [5] **IDS**: 11, 20. **1977** [8] **DE3**: 133, 135-136, 162, 167, 425. **1978** [11] **DE3**: 582, 588-590, 625-626, 717. **1979** [1] **NB**: 243. **1983** [10] **DE4**: 433, 436-437, 444-445. **1984** [2] **DE4**: 696.

democracia

CLASE. "Si se entiende por democracia el ejercicio efectivo del poder por una población que no está dividida ni ordenada jerárquicamente en clases, está perfectamente claro que estamos muy alejados de ella. Es también claro que vivimos en un régimen de dictadura de clase, de poder de clase que se impone por la violencia, aun cuando los instrumentos de esta violencia sean institucionales y constitucionales" (**DE2**, 495).

MERCADO. Dependemos de una democracia de mercado, del control que proviene de la dominación de las fuerzas del mercado en una sociedad desigual (**DE2**, 497).

GRECIA. *Antígona* y *Electra* de Sófocles pueden ser leídas como una ritualización de la historia del derecho griego, la historia del proceso a través del cual el pueblo se adueña del derecho de juzgar, de decir la verdad, de oponerla a sus jefes. Este derecho ha sido la gran conquista de la democracia griega (**DE2**, 571).

CONTROL, VIGILANCIA. A más democracia corresponde más vigilancia. Una vigilancia que se ejerce casi sin que las personas se den cuenta, por la presión del consumo (**DE2**, 722). • Ha sido la democracia, más que cierto liberalismo que se desarrolló en el siglo XIX, la que perfeccionó técnicas extremadamente coercitivas. Estas fueron el contrapeso de la libertad económica; no se podía liberar al individuo sin disciplinarlo (**DE4**, 92).

LIBERALISMO. La democracia y el Estado de derecho no son necesariamente liberales ni

el liberalismo es necesariamente democrático o está necesariamente ligado al Estado de derecho (**DE3**, 822).

SOCIALDEMOCRACIA. La concepción supuestamente marxista del poder como aparato de Estado, como instancia de conservación, como superestructura jurídica, se encuentra esencialmente en la socialdemocracia europea de fines del siglo XIX, cuyo problema era cómo hacer funcionar a Marx dentro del sistema jurídico de la burguesía (**DE4**, 189).

SOCIALDEMOCRACIA, DEMOCRACIA CRISTIANA. Foucault se ha ocupado de la socialdemocracia y de la democracia cristiana alemanas en el marco del análisis de la formación del neoliberalismo. Más precisamente, ha mostrado cómo estas dos fuerzas políticas terminaron alineándose con la corriente del neoliberalismo alemán. Véase: *Liberalismo*.

PARRESIA. Acerca de la relación entre democracia y parresia en el pensamiento griego clásico, véase: *Parresia*.

Démocratie [389]: **1967** [1] **DE1**: 615. **1971** [8] **LVS**: 96, 110, 120, 123, 125, 141, 157. **1972** [2] **DE2**: 340, 384. **1974** [7] **DE2**: 495, 497, 513, 571. **PP**: 78. **1975** [6] **DE2**: 702, 721-722. **SP**: 245, 293. **1976** [16] **IDS**: 30, 180-181, 185, 190, 234. **1977** [2] **DE3**: 184, 280. **1978** [4] **DE3**: 614, 623, 626, 692. **1979** [23] **DE3**: 724, 822. **NB**: 30, 77, 89-92, 102, 162-163, 190-191, 214, 314. **1980** [4] **DE4**: 49, 78, 92. **1981** [1] **DE4**: 189. **1982** [5] **DE4**: 344. **HS**: 130-131, 159. **1983** [209] **DE4**: 392, 500, 504, 521. **GSA**: 46, 59, 69-70, 94, 135, 137-139, 142-143, 145-147, 154-159, 161-169, 171-173, 175, 177, 179-185, 187, 190, 193, 195, 197-201, 203, 205-206, 208, 246-247, 260, 276-277, 281, 287, 291-294, 314, 339. **1984** [101] **CV**: 10, 33, 35-46, 48-49, 51-54, 56-58, 60-62, 72-74, 83. **DE4**: 587, 617, 751. **HS2**: 242.

Derrida, Jacques (1930-2004)

COGITO, LOCURA. La lectura de las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, específicamente de la relación entre el *cogito* y la locura, dio lugar a una conocida polémica entre Foucault y Derrida. Véase: *Cogito*.

ESCRITURA, DISCURSO, METAFÍSICA. Respondiendo a una pregunta acerca de la interpretación de Derrida de la metafísica occidental como dominación de la palabra sobre la escritura, Foucault señala: "Yo no soy capaz de hacer tan altas especulaciones que permitirían decir que la historia del discurso es la represión logocéntrica de la escritura. Si fuese así, sería maravilloso... Desgraciadamente, el material humilde que yo manipulo no permite un tratamiento tan majestuoso. [...] Me parece que si se quiere hacer la historia de ciertos tipos de discurso, portadores de saber, no se puede no tener en cuenta las relaciones de poder que existen en la sociedad en la que estos discursos funcionan" (**DE2**, 409). • "Este tipo de historia en forma de cristalización metafísica establecida de una vez por todas con Platón, retomada aquí, en Francia, por Derrida, me parece desconsolador" (**DE2**, 521). • Distanciándose de Derrida, respecto del rechazo platónico de la escritura, Foucault sostiene que "de ningún modo hay que ver en este rechazo algo así como el advenimiento de un logocentrismo en la filosofía occidental" (**GSA**, 234). Este rechazo implica, más bien, una crítica del logos en general, escrito u oral. Para Platón, en efecto, la filosofía no consiste en el conocimiento de fórmulas o contenidos, sino en el trabajo del alma sobre sí misma.

Jacques Derrida [114]: **1954** [1] **DE1**: 101. **1969** [3] **DE1**: 813, 815. **1971** [5] **LVS**: 20, 148, 159, 210. **1972** [96] **DE2**: 245, 247-248, 250, 252-258, 262-267, 281-295. **1973** [1] **DE2**: 409. **1974** [2] **DE2**: 521. **PP**: 295. **1982** [4] **HS**: 26, 351. **1983** [2] **DE4**: 446. **GSA**: 238.

Descartes, René (1596-1650)

LOCURA. En *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault explota el carácter contemporáneo de la publicación de las *Meditaciones metafísicas* y la creación del Hospital General en París. Por un lado, el gesto institucional que excluye al loco, confinándolo en el hospital, inaugurando el "gran encierro"; por otro, el gesto teórico que excluye la no razón, que la separa de la razón. "Si el *hombre* puede siempre estar loco, el *pensamiento*, como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se impone el deber de percibir lo verda-

dero, no puede ser insensato" (**HF**, 70). Esta interpretación, acerca de la relevancia o, mejor, de la especificidad de la locura en el camino de la duda, dio lugar a una polémica con Derrida de la que nos ocupamos en el artículo *Cogito*.

CARTESIANISMO. En *Les Mots et les choses* se nos ofrece una interpretación del cartesianismo a partir de lo que Foucault denomina "episteme clásica", aunque –es necesario tenerlo presente– se ocupa de ella como fenómeno general, y no de Descartes en particular. Según su lectura, hay que distinguir tres cosas: 1) el mecanicismo que, durante un período bastante breve, se propuso como modelo teórico para otros dominios del saber; 2) el esfuerzo por matematizar los órdenes empíricos, a veces aceptado y propuesto como horizonte de toda ciencia, a veces también rechazado; 3) la relación que todo el saber de la Época Clásica mantiene con la *máthesis* como ciencia general de la medida y del orden. Ahora bien, en la expresión de Foucault, bajo la fórmula mágica y vacía de "influencia cartesiana" o "modelo newtoniano" se confunden frecuentemente estas tres cosas y, por ello, se define el racionalismo como el intento por volver la naturaleza calculable y mecánica (**MC**, 70). Para Foucault no es la relación con la matemática sino con el orden lo que determina la disposición fundamental de la Época Clásica (**MC**, 71). Medir y ordenar serán los modos racionales de comparar. Foucault se refiere aquí a las reglas VI, VII y XIV de las *Reglas para la dirección del espíritu* de Descartes. En este sentido, el pensamiento clásico, a diferencia del renacentista, excluye la semejanza como experiencia fundamental y forma general del saber; ahora es necesario someterla al análisis según la medida y el orden (**MC**, 66-67).

MODERNIDAD. En *Les Mots et les choses*, Foucault opone el *cogito* moderno y el cartesiano. Véanse al respecto: *Cogito*, *Hombre*. En este contexto, la Modernidad en términos filosóficos no comienza con Descartes, sino con Kant. Más adelante, desde la perspectiva del estudio histórico de las prácticas de sí mismo, Foucault hace coincidir lo que denomina "momento cartesiano" con el comienzo de la Modernidad. Véanse: *Cuidado*, *Modernidad*.

SUJETO. La identificación sujeto-conciencia en el nivel trascendental es característica de la filosofía occidental desde Descartes hasta nuestros días (**DE2**, 372). El sujeto ha sido el problema fundamental de la filosofía moderna de Descartes a Sartre (**DE3**, 590).

GOBIERNO. La filosofía de Descartes puede ser entendida como el punto de llegada de la pregunta "¿cómo conducirse?", que guiará el desarrollo de las artes de gobernar (**GSA**, 236).

PARRESIA. Las *Meditaciones metafísicas* son una empresa parresiástica, y lo mismo puede decirse de la respuesta de Kant en "¿Qué es la Ilustración?". Este texto es una "manera, para la filosofía, de tomar conciencia, a través de la crítica de la *Aufklärung*, de los problemas que eran, tradicionalmente en la Antigüedad, los de la parresia" (GSA, 322). Véase: *Parresia*.

René Descartes [275]: **1961** [29] **DE1**: 171. **HF**: 67, 69-70, 186-187, 210, 236, 289, 294, 311, 337, 366, 375, 412, 414, 431, 437, 638. **IAK**: 68. **1963** [4] **DE1**: 247, 261. **NC**: IX. **1964** [2] **DE1**: 327, 348. **1965** [10] **DE1**: 446, 454-455, 457-458, 461. **1966** [23] **DE1**: 479, 499, 551-553. **MC**: 65-66, 84, 138-140, 217, 260, 314, 334-335, 357. **1967** [3] **DE1**: 596, 611. **1968** [2] **DE1**: 649, 661. **1969** [5] **DE1**: 768, 770, 775, 784. **1970** [4] **DE2**: 106, 113. **1971** [3] **LVS**: 7, 206, 213. **1972** [94] **DE2**: 245-248, 250-251, 253-256, 259-260, 262-268, 283-295, 372, 376, 382. **1974** [24] **DE2**: 477-479, 483, 540, 547, 549. **PP**: 29, 38, 130, 139, 284, 295. **1975** [2] **DE2**: 751. **SP**: 138. **1976** [1] **DE3**: 30. **1978** [16] **DE3**: 431, 433, 571, 590. **STP**: 236, 254-255, 293. **1980** [1] **DE4**: 52. **1981** [1] **DE4**: 169. **1982** [23] **DE4**: 231. **HS**: 19, 25-28, 30, 183, 281, 296, 340-341, 442-443. **1983** [15] **DE4**: 410-411, 446. **GSA**: 13, 318, 321-322. **1984** [10] **CV**: 129. **DE4**: 630-631, 679-680, 723. **1985** [1] **DE4**: 767. **1988** [2] **DE4**: 789, 810.

deseo

En la obra de Foucault nos encontramos con numerosísimas referencias al tema del deseo y, aunque no nos ofrezca una teoría del deseo ni pretenda hacerlo, cada uno de

los campos de análisis que aborda ha dado lugar a consideraciones acerca de él.

SABER

1) REPRESENTACIÓN. El fin de la episteme clásica coincidirá con el retroceso de la representación respecto del lenguaje, de lo viviente, de la necesidad. La fuerza sorda de la necesidad y el deseo escapará al modo de ser de la representación (**MC**, 222). Véase: *Episteme clásica*.

2) FINITUD. En el fondo de todas las empiricidades que muestran las limitaciones concretas de la existencia del hombre, se descubre una finitud más radical que está dada por la espacialidad del cuerpo, la apertura del deseo y el tiempo del lenguaje (**MC**, 326). Véase: *Hombre*.

3) PSICOANÁLISIS, PSICOLOGÍA. A diferencia de las ciencias humanas (por ejemplo, la psicología y la sociología) que se mueven en el ámbito de la representación, el psicoanálisis avanza hacia una región en la que la representación queda en suspenso, y donde se esbozan tres figuras: la vida, que con sus funciones y sus normas se funda en la repetición muda de la Muerte; los conflictos y las reglas, en la apertura desnuda del Deseo; las significaciones y los sistemas, en un lenguaje que es a la vez Ley (**MC**, 386). • El psicoanálisis se sirve de la relación de transferencia para descubrir, en los confines exteriores de la representación, el Deseo, la Ley y la Muerte, que designan en el extremo del lenguaje y de la práctica analítica las figuras concretas de la finitud (**MC**, 389).

PODER

1) REPRESIÓN, PODER, LEY. En el tema general del poder que reprime el sexo y en la idea de la ley como constitutiva del deseo se encuentra una misma mecánica supuesta del poder, definida de una manera bastante limitada. Se trata de un poder cuya única potencia consiste en decir "no", sin producir nada; un poder concebido esencialmente según un modelo jurídico, centrado en el enunciado de la ley y el funcionamiento de la prohibición (**HS1**, 112-113). • Es necesario desprenderse de la imagen del poder-ley, del poder-soberanía que los teóricos del derecho y de la institución monárquica han diseñado; despojarse del privilegio teórico de la ley y de la soberanía (**HS1**, 118). • Esta concepción jurídico-discursiva del poder domina tanto la temática de la represión como la teoría de la ley constitutiva del deseo. La distinción entre el análisis que se hace en términos de represión de los instintos y el que se hace en términos de ley del deseo pasa por el modo de concebir la dinámica de las pulsiones, no el poder (**HS1**, 109). • La relación de poder está allí donde hay deseo; es, pues, una ilusión denunciarlo en términos de represión, y una vanidad buscar un deseo fuera del poder (**HS1**, 108). Véanse: *Poder*, *Represión*.

2) VERDAD. "[...] el discurso verdadero no es más, desde los griegos, aquel que responde al deseo o aquel que ejerce el poder. En la voluntad de verdad, en la voluntad de decir este discurso verdadero, ¿qué está en juego si no es el deseo y el poder?" (**OD**, 22).

3) EDIPO. Foucault considera la historia de Edipo no como el punto de origen de la formulación del deseo o de las formas del deseo del hombre, sino, por el contrario, como un episodio bastante curioso de la historia del saber (**DE2**, 542). • Edipo no sería una verdad de la naturaleza, sino un instrumento de limitación y de coerción que los psicoanalistas utilizan, desde Freud, para contener el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar definida históricamente (**DE2**, 553). Véase: *Edipo*.

4) DELEUZE. Deleuze y Guattari han tratado de mostrar cómo el triángulo edípico padre-madre-hijo no es una verdad atemporal ni una verdad profundamente histórica de nuestro deseo, sino una estrategia de poder (**DE2**, 553). Véanse: *Deleuze*, *Edipo*.

5) CONOCIMIENTO, PLACER. En Aristóteles, la relación conocimiento-placer-verdad, que el acto de ver pone de manifiesto, es transportada a la contemplación teórica. El deseo de conocer supone la relación entre conocimiento, verdad y placer (**DE2**, 243).

ÉTICA

1) HOMBRE DE DESEO. La experiencia moderna de la sexualidad y la experiencia cristiana de la carne son dos figuras históricas dominadas por el hombre de deseo. Los volúmenes I y II de *Histoire de la sexualité* se proponen estudiar los juegos de verdad en la relación consigo mismo como sujeto en el ámbito del hombre de deseo. Constituyen una genealogía del hombre de deseo desde la Antigüedad

clásica hasta los primeros siglos del cristianismo (**HS2**, 11-13). • La genealogía del hombre de deseo no es un examen de las sucesivas concepciones del deseo, de la concupiscencia o de la libido, sino un análisis de las prácticas por las cuales los individuos se constituyen como sujetos de verdad en relación con el deseo, es decir, de las prácticas que permiten decir la verdad del deseo (**HS2**, 11).

2) DISPOSITIVOS DE SEXUALIDAD Y DE ALIANZA. Con el psicoanálisis, la sexualidad da vida a las reglas de la alianza, saturándolas de deseo (**HS1**, 150). • Freud hizo del mundo de la imaginación un espacio habitado por el deseo, así como la metafísica clásica hizo que el querer y el entendimiento habitasen el mundo físico (**DE1**, 70).

3) CONFESIÓN, *SCIENTIA SEXUALIS*. "El deseo era así un elemento constitutivo del pecado. Y liberar el deseo no es otra cosa que descifrar uno mismo su inconsciente, como los psicoanalistas y, mucho antes, la disciplina de la confesión católica lo han hecho" (**DE3**, 527). • A diferencia de la *ars erotica*, en la *scientia sexualis* nos encontramos con un tipo de saber que problematiza el deseo, no el placer (**DE3**, 104). Véase: *Confesión*.

4) SADE. La aparición del sadismo se sitúa en el momento en el que la sinrazón, encerrada durante más de un siglo y reducida al silencio, reaparece no como figura del mundo ni como imagen, sino como discurso y deseo (**HF**, 453). • Sade busca introducir el desorden del deseo en un mundo dominado por el orden. "El libertino es el hombre dotado de un deseo suficientemente fuerte y de un espíritu suficientemente frío para lograr hacer entrar todas las potencialidades de su deseo en una combinatoria que las agota absolutamente a todas" (**DE2**, 375). Véase: *Sade*.

5) *APHRODISIA*, PLACER. La atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva hacia él, junto al acto mismo de los *aphrodisia*, forman una unidad esencial para los griegos de la Época Clásica. Con el helenismo y con el cristianismo esta unidad comenzará a fragmentarse (**HS2**, 51-52). En el uso de los *aphrodisia*, el objetivo no es anular el placer; al contrario, se trata de mantenerlo (**HS2**, 66). Pero en los griegos, por ejemplo en Aristóteles, puesto que el deseo de placer es insaciable, es necesaria la medida de la razón que caracteriza a la *sophrosyne* (**HS2**, 100). • Conceder al placer el menor espacio posible; utilizarlo, a pesar de él mismo, para tener hijos; practicarlo sólo dentro de la institución del matrimonio: estos tres principios que se consideran característicos del cristianismo estaban ya presentes en el helenismo y en el mundo romano (**DE3**, 559). Véase: *Aphrodisia*.

6) HERMENÉUTICA. En la experiencia cristiana de la carne, la problematización de la conducta sexual no está centrada en el placer o en la estética de sus usos, sino en la hermenéutica purificadora del deseo (**HS2**, 278). Véase: *Cuidado*.

POBLACIÓN. "La producción del interés colectivo por el juego del deseo marca a la vez la naturalidad de la población y la artificialidad posible de los medios de los que se puede disponer para manejarla" (**STP**, 75). Véase: *Dispositivo de seguridad*.

Désir [1102]: **1954** [43] **DE1**: 69-71, 74, 78, 88-89, 92, 94, 105, 107, 110, 112-113, 115-116. **MMPE**: 26, 38, 42-46, 49, 66. **1957** [1] **DE1**: 124. **DE1**: 162. **1961** [42] **HF**: 35-38, 76, 122, 137-138, 221, 231, 372, 384, 413, 423-426, 452-453, 460, 466-467, 636, 639, 643, 657-659, 671. **1962** [52] **DE1**: 219, 221-227. **MMPS**: 26, 38, 42-46, 49, 66. **1963** [6] **DE1**: 233, 263. **NC**: 16, 84. **RR**: 183, 199. **1964** [21] **DE1**: 297-298, 300, 305, 307-308, 312, 327-329, 334-336, 426. **1966** [57] **CUH**: 15. **DE1**: 512, 521-522, 525, 532-533. **MC**: 107, 121, 134, 143, 184-185, 187, 203-204, 221-224, 235-237, 250, 255, 269, 320, 325-326, 373, 386-387, 389. **1967** [1] **CUH**: 33. **1968** [3] **DE1**: 688, 700. **1969** [21] **AS**: 22, 24, 31, 65, 89-91, 138, 151, 153, 196-197. **DE1**: 749, 759, 783, 785-786, 802, 818. **1970** [8] **DE2**: 21, 67, 75, 78, 84, 94, 102, 116. **1971** [147] **DE2**: 145, 161, 164, 226, 232, 242-243. **LVS**: 3-9, 11-12, 14, 16-20, 23-27, 38, 63, 115, 124, 140, 185, 186, 189, 199, 206, 209, 251. **OD**: 8-9, 12, 15, 22-23, 48, 80. **1972** [24] **DE2**: 314, 325, 355, 365, 375-377, 386. **1973** [3] **DE2**: 395, 447-448. **1974** [72] **DE2**: 516, 542, 547, 553-555, 611, 623-624, 626-628, 635, 639, 641, 644, 651, 653-655, 660, 664, 678. **PP**: 61, 102, 107, 174-175, 184-185, 189, 275, 293. **1975** [113] **AN**: 18-20, 114, 120-121, 132-134, 146, 155, 165-166, 170, 175, 177-180, 187, 189, 195, 203,

205, 217-220, 229-230, 247, 249, 251-253, 257-258, 261, 263-264, 268, 288. **DE2**: 692, 695, 707, 710, 713-714, 746, 754, 757, 769, 772, 779, 814-815, 819-820, 825-826. **SP**: 108, 114, 124, 182, 243, 252, 272, 310. **1976** [47] **DE3**: 21, 54, 83, 90-91, 98, 104. **HS1**: 20, 28, 30, 32-33, 63, 103, 107-109, 112, 114, 118, 144, 149-150, 170-172, 198, 207-208. **IDS**: 36, 108, 132. **1977** [23] **DE3**: 133-135, 149, 227, 262, 265, 280, 303, 363, 381-382, 422, 424. **1978** [56] **DE3**: 470, 474, 517, 526-527, 553-556, 559, 568, 594, 603, 617, 628. **STP**: 33, 74-76, 192-193, 223, 237, 256, 312, 351. **1979** [7] **DE3**: 733, 747, 781, 783. **NB**: 8, 36. **1980** [7] **DE4**: 79, 108, 121. **1981** [21] **DE4**: 148-149, 163-164, 175, 183, 198, 205, 215. **1982** [37] **DE4**: 244, 246, 248, 251-252, 295-297, 303, 310, 313, 316-317, 320, 326, 333, 352. **HS**: 41, 49, 84, 88, 134, 211-212, 274, 330-331, 363, 405, 413-414. **1983** [69] **DE4**: 386, 389-397, 399-401, 445, 467-469, 529, 533, 540-542, 546, 552, 557. **GSA**: 50, 151, 184, 195, 209, 222. **1984** [216] **CV**: 72, 92, 186, 207, 211, 268, 283, 285. **DE4**: 583, 592, 605, 608, 611, 613-614, 616-617, 619-620, 622, 633-634, 637, 657, 661, 663, 668, 672, 705, 710-711, 717-718, 730, 735, 738, 751. **HS2**: 10-13, 18-19, 27, 34, 48, 50-55, 59, 62, 65-66, 78, 81, 89, 98, 100-103, 106, 151-152, 155, 162, 180, 186, 208-210, 212, 219, 226, 244, 246, 248, 252-253, 255, 261, 263, 265, 267-269, 278. **HS3**: 22-25, 60, 81, 83-85, 97-98, 128-130, 136, 145, 150, 155, 157-160, 162, 165, 167, 179, 193, 229, 232, 238, 251-252. **1988** [5] **DE4**: 783, 802, 810-811.

despsiquiatrización

El curso de los años 1973-1974 en el Collège de France estuvo dedicado al poder psiquiátrico (exponemos sus temas centrales en el artículo *Psiquiatría*). Foucault distingue, según el resumen del curso, dos formas o dos movimientos de despsiquiatrización. El primero se inicia con Babinski, quien, a diferencia de Charcot, busca reducir al mínimo las manifestaciones de la enfermedad mental. En otras palabras, se trata de eliminar el teatro introducido por Charcot (una especie de pasteurización del hospital psiquiátrico). Las dos formas más notables de este proceso de despsiquiatrización fueron la psicocirugía y la farmacología. La otra forma de despsiquiatrización, opuesta a la anterior, busca que se invierta, en la relación médico-paciente, la dirección de la producción de la verdad: hay que escuchar la verdad de la locura. En este caso, para mantener el poder médico, ahora despsiquiatrizado, hay que desactivar los efectos propios del espacio del asilo: regla del "cara a cara" entre médico y paciente (libre contrato entre ellos); regla de la libertad discursiva; regla del diván (que sólo concede realidad a los efectos que se producen allí). En pocas palabras, el psicoanálisis ha sido la otra gran forma de despsiquiatrización (**DE2**, 683).

Dépsychiatrisation [12]: **1974** [9] **DE2**: 682-683, 686. **PP**: 137. **1977** [3] **DE3**: 335, 349-350.

diagnosticar

Varias veces Foucault ha definido su trabajo como una forma de "periodismo", un "periodismo filosófico" que procura diagnosticar la actualidad. Con frecuencia, este modo de entender la filosofía se ha presentado como una herencia de Nietzsche. A diferencia de una larga tradición que había hecho de lo eterno y de lo inmóvil el objeto de la filosofía, Nietzsche introduce el "hoy" en el campo de la filosofía (**DE2**, 434; **DE3**, 431, 573). Ahora bien, en los dos artículos que escribió en ocasión del bicentenario de la célebre respuesta de Kant a la cuestión planteada por la *Berlinische Monatsschrift*, "¿Qué es la Ilustración?", Foucault plantea que no es Nietzsche sino Kant quien inaugura esta forma de interrogación filosófica como diagnóstico de la actualidad o, según otra expresión, como "ontología del presente" (**DE4**, 564). • Se puede interrogar el presente al modo de Platón en *El político*, es decir, como una época del mundo distinta o separada de otras; al modo de San Agustín, para descubrir los signos que anuncian un acontecimiento próximo; al modo de Vico, como un momento de transición hacia un mundo nuevo. Para Kant, la actualidad, el presente, no es ni una época del mundo, ni un acontecimiento revelador de lo inminente, ni la aurora de una realización; define la actualidad en términos completamente negativos, como salida del estado de minoridad. El

presente, para Kant, se plantea simplemente en términos de diferencia (**DE4**, 564, 680-681). No se trata de una relación longitudinal del presente respecto de los antiguos, sino de una relación "sagital" (**DE4**, 681). El acto de interrogar el presente en términos de diferencia define para Foucault la actitud de la Modernidad (un *ethos*, no una época) (**DE4**, 568). "Yo caracterizaría este *ethos* filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos atravesar y, de este modo, como un trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en cuanto seres libres" (**DE4**, 575). • Foucault ubica a Kant como el fundador de las dos grandes tradiciones críticas en las que se divide la filosofía moderna. Por un lado, la *analítica de la verdad*, que se pregunta cómo es posible el conocimiento verdadero. Por otro, la *ontología del presente*, que se pregunta qué es la actualidad. En esta última, que va de Hegel a la Escuela de Fráncfort, pasando por Nietzsche y Weber, Foucault sitúa su propio quehacer filosófico (**DE4**, 687-688). • Foucault, en una entrevista temprana (1967): "La philosophie structuraliste permet de diagnostiquer ce qu'est 'aujourd'hui'" (**DE1**, 580-584), atribuye al estructuralismo la capacidad de diagnosticar el presente. • Para Foucault, diagnosticar la realidad consiste en establecer lo que constituye nuestro presente, los acontecimientos que repetimos (por ejemplo, la separación razón/locura [**DE3**, 574]). Pero la actualidad no es sólo el presente en el sentido de la repetición. Diagnosticar la actualidad consiste también en marcar las diferencias. No se trata de comprender el presente a partir del pasado (como una época del mundo) ni del futuro (como anuncio o promesa), sino en su diferencia, a partir de sí mismo. El concepto de crítica permite vincular el presente-repetición y el presente-diferencia.

Diagnostiquer [30]: **1961** [2] **HF**: 171, 180. **1962** [1] **MMPS**: 93. **1967** [10] **DE1**: 580-581, 583, 606-607, 620. **DFA**: 22. **1968** [1] **DE1**: 665. **1969** [1] **DE1**: 753. **1971** [3] **DE2**: 140, 149, 159. **1974** [3] **DE2**: 686. **PP**: 10, 292. **1975** [5] **AN**: 32. **DE2**: 772. **SP**: 228, 259, 310. **1978** [1] **DE3**: 573. **1982** [1] **DE4**: 307. **1983** [2] **GSA**: 214, 244.

dialéctica

LOCURA. El siglo XVI privilegió una experiencia dialéctica de la locura; más que ninguna otra época, fue sensible a lo que podía haber de indefinidamente reversible entre la razón y la razón de la locura (**HF**, 222). El encierro de la Época Clásica es el espacio en el que se organizan, en la coherencia de una práctica, la inquietud dialéctica de la conciencia y la repetición ritual de una separación (**HF**, 223).

ANTROPOLOGÍA. A comienzos del siglo XIX se constituyó una disposición del saber en la que figuran a la vez la historicidad de la economía, la finitud de la existencia humana y el acabamiento de la historia. Historia, antropología y suspenso del devenir se corresponden según una figura que define una de las mayores conexiones del pensamiento del siglo XIX. La erosión lenta o violenta de la historia (como desaceleración indefinida o inversión radical, según Ricardo o Marx, por ejemplo) hará brotar la verdad antropológica del hombre. A fines del siglo XIX, Nietzsche destruyó las promesas mezcladas de la antropología y la dialéctica (**MC**, 273-275). Véase: *Hombre*.

SARTRE. "Ahora bien, me parece que Sartre, al escribir la *Crítica de la razón dialéctica*, en cierto sentido ha puesto un punto final, ha cerrado el paréntesis para todo un episodio de nuestra cultura que comienza con Hegel. [...] La *Crítica de la razón dialéctica* es el magnífico y patético esfuerzo de un hombre del siglo XIX para pensar el siglo XX. En este sentido, Sartre es el último hegeliano y, también diría, el último marxista" (**DE1**, 541-542).

RAZÓN ANALÍTICA, CULTURA NO DIALÉCTICA. Foucault identifica una serie de manifestaciones de lo que denomina "cultura analítica" o "cultura no dialéctica": ella empezó con Nietzsche (a través del descubrimiento de la mutua pertenencia de la muerte de Dios y de la muerte del hombre), continuó con Heidegger (a través del intento por retomar la relación fundamental con el ser en un retorno al origen griego), con Russell (a través de la crítica lógica de la filosofía), con Wittgenstein (a través del problema de las relaciones en-

tre la lógica y el lenguaje), con Lévi-Strauss. • Con todo, Foucault subraya la necesidad de evitar un retorno de la razón analítica del siglo XVIII. Mientras que esta se caracterizó por su referencia a la naturaleza, y la razón dialéctica del siglo XIX por su referencia a la existencia (las relaciones entre el individuo y la sociedad, la conciencia y la historia, la praxis y la vida, el sentido y el no sentido, lo viviente y lo inerte), la razón no dialéctica del siglo XX se constituye por su referencia al saber (**DE1**, 542). • En la lingüística, la etnología, la historia de las religiones y la sociología, los conceptos de orden dialéctico formados en el siglo XIX han sido en gran parte abandonados (**DE1**, 585).

MARX. La reactivación y transformación de los temas marxistas (Althusser, por ejemplo) buscan separar a Marx tanto del positivismo como de Hegel (**DE1**, 825).

PODER. En las relaciones de poder nos encontramos con fenómenos complejos que no obedecen a la forma hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo (**DE2**, 754), mecanismo por el cual el poder del señor se vacía por su mismo ejercicio. Foucault, en cambio, muestra cómo el poder se refuerza por su ejercicio (**DE2**, 817). Las relaciones de poder son recíprocas, no dialécticas (**DE3**, 471).

CUIDADO, PLATÓN. En Platón, gracias al diálogo, se establecía un nexo dialéctico entre la contemplación de sí y el cuidado de sí. En la época imperial (siglos I-II) desaparece esta estructura dialéctica: los dos temas se complementan (**DE4**, 797).

GUERRA, HISTORIA. La dialéctica codifica la lucha, la guerra, el enfrentamiento en una lógica de la contradicción; asegura así la constitución de un sujeto universal, de una reconciliación o pacificación. A través de ella, la filosofía colonizó el discurso histórico-político de los siglos XVII y XVIII (**IDS**, 50). • La posibilidad de una filosofía de la historia encontró en el presente el momento en el que lo universal manifiesta su verdad. De este modo tuvo lugar una autodialectización del discurso histórico (**IDS**, 211).

TRANSGRESIÓN. El lenguaje de la transgresión (Bataille) es un lenguaje no dialéctico del límite (**DE1**, 244).

ESTRATEGIA. "Y bien, la lógica dialéctica es una lógica que hace jugar los términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. A esta lógica de la dialéctica les propongo, más bien, sustituirla por lo que llamaría una lógica de la estrategia [que] tiene por función establecer cuáles son las conexiones posibles entre términos dispares y que siguen siendo dispares" (**NB**, 44).

PSICAGOGIA. En Platón, dialéctica, conocimiento del ser y psicagogia, dirección del alma, están estrechamente ligados (**GSA**, 307).

Véase: *Transgresión*. Véanse además: *Blanchot*, *Deleuze*.

Dialectique [278]: **1954** [20] **DE1**: 73, 94-95, 100. **MMPE**: 16, 20, 22, 25, 83, 86-87, 93-94, 100-102, 109. **1957** [9] **DE1**: 129, 143-145, 149. **DE1**: 160-161. **1961** [45] **HF**: 30, 49, 84, 86, 89, 99-100, 143, 200, 217, 222-223, 233, 237, 273, 312, 336, 349, 358, 417, 453, 469, 543, 589-591, 599, 608, 651, 654, 659-660. **IAK**: 36-40, 67. **1962** [9] **DE1**: 180, 184, 218. **MMPS**: 16, 20, 22, 25, 98. **1963** [22] **DE1**: 236, 238-239, 241, 244, 247-249, 257, 266, 268. **NC**: 51, 97. **1964** [4] **DE1**: 328-329, 340. **1966** [22] **DE1**: 523-524, 541-544. **MC**: 257, 261, 275, 330-331, 350-351. **1967** [11] **DE1**: 573, 585-586, 606, 609, 611, 613. **DFA**: 17. **1968** [2] **DE1**: 718, 727. **1969** [8] **AS**: 51, 169. **DE1**: 787, 815-816, 825, 840. **1970** [8] **DE2**: 65, 90-91. **1971** [1] **LVS**: 21. **1972** [1] **DE2**: 321. **1973** [5] **DE2**: 408, 424-425. **1974** [3] **PP**: 150, 161. **1975** [11] **AN**: 177. **DE2**: 754, 808-809, 817. **1976** [20] **DE3**: 34, 53. **IDS**: 37, 50, 52, 72, 96, 193-194, 211-212. **1977** [7] **DE3**: 145, 311, 426-427. **1978** [13] **DE3**: 471-472, 576. **STP**: 27, 224, 314. **1979** [13] **NB**: 29, 44, 279, 295-296. **1980** [2] **DE4**: 20, 65. **1981** [1] **DE4**: 197. **1982** [6] **DE4**: 294, 297. **HS**: 41, 141, 284, 359. **1983** [24] **DE4**: 439. **GSA**: 298, 305-308, 324-326, 329, 337. **1984** [6] **CV**: 109, 116, 165. **DE4**: 740. **HS2**: 101, 264. **1988** [5] **DE4**: 790-791, 793, 797.

dietética

En *L'Usage des plaisirs*, segundo volumen de *Histoire de la sexualité*, Foucault se ocupa de cuatro formas principales de estilización de la conducta sexual: en relación con el cuerpo, la dietética; en relación con el matrimonio, la Económica; en relación con el amor de los mancebos, la erótica; en relación con la verdad, la filosofía (**HS2**, 44). El objetivo general de una estilización de los placeres es más del orden de la dietética, del uso equilibrado de los placeres, que de la terapéutica (**HS**, 112; el tratamiento de la dietética del siglo V al III a. C. se extiende de la página 109 a la 156). Foucault aborda al respecto cuatro cuestiones: 1) Del régimen en general: preocupación por establecer la medida de los ejercicios (naturales y violentos), los alimentos y las bebidas (en relación con el clima y las actividades), el sueño (las horas que se le dedica, las condiciones en que se duerme), las relaciones sexuales. En la regulación de estas actividades no entra en cuestión sólo el cuerpo, sino también el alma. La relación entre la salud del cuerpo y la del alma constituye un eje central de la dietética. La dieta, por otro lado, no era concebida como una obediencia ciega al saber de otro; debía ser una práctica refleja de sí mismo y de su cuerpo (**HS2**, 121). 2) La dieta de los placeres: la dietética problematiza la práctica sexual no como un conjunto de actos que se pueden diferenciar según sus formas y su valor, sino como una actividad a la que se debe dejar libre curso o poner un freno según la cantidad y las circunstancias. Más que una organización binaria de lo permitido y lo prohibido, se sugiere una oscilación permanente entre el más y el menos (**HS2**, 131-132). 3) Riesgos y peligros: la necesidad de moderar la práctica de los placeres no reposa sobre el postulado de que los actos sexuales serían por naturaleza malos. Sin embargo, deben ser objeto de cuidado y medida, en razón de sus consecuencias para el cuerpo del individuo y de la preocupación por la progenitura (**HS2**, 133, 137). 4) El acto, el gasto, la muerte: el acto sexual ha sido considerado, desde su origen, como una mecánica violenta; se atribuye a Hipócrates la definición que lo presenta como una pequeña epilepsia (**HS2**, 142). Al expulsar el semen, el ser viviente no sólo expele un humor que tendría en exceso; se priva de elementos valiosos para la existencia (**HS2**, 146). El acto sexual es el punto en el que se cruza la vida individual, destinada a la muerte, y una inmortalidad que toma la forma de la especie (**HS2**, 150). • De manera general, de la Época Clásica al helenismo se puede observar una notable continuidad de la dietética, de sus temas, de sus principios; en todo caso, han sido afinados y detallados. Más que de un cambio, debemos hablar de una intensificación de la preocupación por sí mismo y por el cuerpo. En este cuadro, marcado por la solicitud por el cuerpo, el medio ambiente y las circunstancias, la medicina de la época helenística abordó la cuestión de los placeres sexuales: su naturaleza, sus mecanismos, su valor positivo y negativo para el individuo, el régimen al que conviene someterlos (**HS3**, 126, 272).

Diététique [57]: **1961** [4] **IAK**: 29-30. **1963** [1] **NC**: 35. **1982** [16] **HS**: 43, 58-59, 102, 144, 154, 156. **1984** [36] **DE4**: 611. **HS2**: 44, 107, 109, 112-116, 119-121, 124-125, 130-131, 134, 161, 219, 224, 231, 234, 275. **HS3**: 124, 126, 166, 272.

disciplina

En Foucault nos encontramos principalmente con dos usos del término "disciplina": uno corresponde al orden del saber (forma discursiva de control de la producción de nuevos discursos) y otro, al del poder (el conjunto de técnicas en virtud de las cuales los sistemas de poder tienen por objetivo y resultado la singularización de los individuos) (**DE3**, 516). Pero –es necesario subrayarlo– no se trata de dos conceptos sin relación. A pesar de que la cuestión de la disciplina desde el punto de vista del poder, es decir, de esa forma de ejercicio del poder que tiene por objeto los cuerpos y por objetivo su normalización, haya sido la que más ha ocupado a los especialistas e interesado a los lectores, no se puede dejar de lado el uso discursivo del concepto de disciplina, que resulta particularmente interesante para iluminar el modo en que Foucault concibe las relaciones entre saber y poder. • La disciplina como técnica política no fue in-

ventada en el siglo XVIII, sino que se elaboró a partir del momento en que el ejercicio monárquico del poder se volvió demasiado costoso y poco eficaz. La historia de la disciplina se extiende hasta los comienzos del cristianismo y la Antigüedad; los monasterios son un ejemplo de ello (**DE3**, 514-515).

DISCURSO. En *L'Ordre du discours*, Foucault enumera los mecanismos de limitación de los discursos (**OD**, 331-338). Aquí aparece la disciplina como una de las formas internas de este control, es decir, como una forma discursiva de limitación de lo discursivo. Las otras dos formas internas que preceden a la disciplina son el comentario y el autor. A diferencia de este último, la disciplina define un campo anónimo de métodos, proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y definiciones, técnicas e instrumentos (**OD**, 32). A diferencia del comentario, no persigue la repetición; más bien exige la novedad, la generación de proposiciones originales. La disciplina determina las condiciones que debe cumplir una proposición determinada para entrar en el campo de lo verdadero: establece de qué objetos se debe hablar, qué instrumentos conceptuales o técnicas hay que utilizar, en qué horizonte teórico se debe inscribir.

DISCIPLINARIZACIÓN DE LOS SABERES. En *"Il faut défendre la société"*, Foucault distingue entre historia de las ciencias y genealogía de los saberes: mientras que la primera se articula en torno al eje estructura del conocimiento-exigencia de verdad, la segunda, en cambio, lo hace en torno al eje práctica discursiva-enfrentamiento de poderes. La tarea de una genealogía de los saberes es, ante todo, deshacer la estrategia del Iluminismo: la Modernidad no es el avance de la luz contra las sombras, del conocimiento contra la ignorancia, sino una historia de combates entre saberes, una lucha por la disciplinarización del conocimiento. • Un ejemplo de genealogía de los saberes es la organización del saber técnico y tecnológico hacia fines del siglo XVIII. Hasta entonces, secreto y libertad habían sido las características de este tipo de saberes: un secreto que aseguraba el privilegio de quien lo poseía y la independencia de cada género de conocimiento, que permitía, a su vez, la independencia de quien lo manejaba. Hacia fines del siglo XVIII, en ocasión de las nuevas formas de producción y de las exigencias económicas, se hace necesario ordenar este campo. Se instala, por decirlo de algún modo, una lucha económico-política en torno a los saberes. El Estado intervendrá aquí para disciplinar el conocimiento con cuatro operaciones estratégicas: a) Eliminación y descalificación de los saberes inútiles, económicamente costosos. b) Normalización de los saberes, para ajustarlos unos a otros y permitir que se comuniquen entre ellos. c) Clasificación jerárquica, de los más particulares a los más generales. d) Centralización piramidal. • Es en esta lucha económico-política en torno a los saberes donde debemos situar el proyecto de la *Enciclopedia* y la creación de las grandes escuelas (de minas, de puentes, de caminos). Y es en este proceso de disciplinarización donde surge "la" ciencia (antes existían "las" ciencias). La filosofía pierde, entonces, su lugar de saber fundamental; se abandona la exigencia de verdad, se instaura la de la ciencia. • Es también en y por esta lucha como surge la universidad moderna: selección de saberes, institucionalización del conocimiento y, en consecuencia, desaparición del sabio-*amateur*. Aparece también un nuevo dogmatismo que no tiene como objetivo el contenido de los enunciados, sino las formas de la enunciación: no ortodoxia, sino ortología (**IDS**, 159-165).

PODER. La tercera parte de *Surveiller et punir* (135-229) está enteramente dedicada al análisis del poder disciplinario. Allí, Foucault precisa cómo entiende esta categoría, cuál es su relación con las ciencias humanas y cuál es su significación para la historia social y política moderna. Se trata de una forma de poder que tiene como objetivo los cuerpos en sus detalles, en su organización interna, en la eficacia de sus movimientos. En este sentido, hay que distinguirla de las otras formas de poder que también tienen por objeto el cuerpo: la esclavitud (que establece una relación de propiedad), la domesticación (que se define por la satisfacción del capricho del amo), el vasallaje (una relación codificada pero lejana entre el señor y los súbditos) y el ascetismo cristiano (marcado por la renuncia, no por el fortalecimiento de las capacidades corporales).

• La disciplina mantiene con el cuerpo una relación analítica. Según el lenguaje de Foucault, nos encontramos con una microfísica del poder, con una anatomía política del cuerpo cuya finalidad es producir cuerpos útiles y dóciles o, más específicamente, útiles en la medida de su docilidad. En efecto, el objetivo de la disciplina es aumentar la fuerza económica del cuerpo al mismo tiempo que se reduce su fuerza política. • Por ello, debemos considerar la disciplina desde un punto de vista positivo o productivo como generadora de individualidad. La forma de la individualidad disciplinaria responde, según Foucault, a cuatro características: celular, orgánica, genética y combinatoria, que a su vez corresponden a las técnicas del poder disciplinario: 1) La distribución de los cuerpos en el espacio, para lo cual se utilizan varios procedimientos: la clausura (definición del lugar de lo heterogéneo), la cuadriculación (localización elemental: cada cuerpo en su lugar, tantos espacios como cuerpos), ubicaciones funcionales (articulación del espacio individual, por ejemplo, con los procesos de producción). La unidad del espacio disciplinar es el rango (a diferencia del territorio, unidad de dominación, y del lugar, unidad de residencia): un espacio definido a partir de una clasificación. En otras palabras, se trata de ordenar la multiplicidad confusa, de crear un cuadro viviente. 2) El control de la actividad: horario (acciones regulares afinadas en minutos), elaboración temporal del acto (ajuste del cuerpo a los imperativos temporales), correlación entre el cuerpo y los gestos (el cuerpo disciplinado favorece un gesto eficaz), articulación del cuerpo con los objetos, utilización exhaustiva del tiempo. 3) La organización de la génesis: dado que el problema es cómo capitalizar el tiempo, se trata de dividirlo en segmentos a fin de llegar a un término, serializando las actividades sucesivas; el ejercicio como técnica que impone a los cuerpos tareas repetitivas y diferentes, pero graduadas. 4) La composición de las fuerzas: articulación y emplazamiento de los cuerpos, combinación de las series cronológicas, sistema preciso de mando. • Para generar la individualidad disciplinada, esta técnica de poder se sirve de instrumentos simples: 1) La vigilancia jerárquica: se trata de una serie de técnicas, particularmente ligadas a la distribución del espacio (panoptismo) y del ver, que inducen relaciones de poder. Las "piedras" de los edificios disciplinarios (a diferencia del "palacio", construido para ser visto, y de la "fortaleza", pensada para controlar el espacio exterior) vuelven a los individuos dóciles y cognoscibles. Se trata de hacer posible un poder del "ver sin ser visto" que asegure su funcionamiento múltiple, automático y anónimo. 2) La sanción normalizadora: hay un modo específico de castigar en el dominio de lo disciplinario, en cuyo marco no se trata ni de expiar una culpa ni de reprimir, sino de referir las conductas del individuo a un conjunto comparativo, diferenciar a los individuos, medir capacidades, imponer una "medida", trazar la frontera entre lo normal y lo anormal. Por ello, la "norma" se distingue del concepto jurídico de "ley" (que, tomando como referencia los códigos, diferencia actos y traza una línea entre lo permitido y lo prohibido). Mientras que la ley separa y divide, la norma pretende homogeneizar; funciona de acuerdo con un sistema binario de gratificación y sanción; para ella, castigar es corregir. 3) El examen: esta técnica combina la mirada jerárquica que vigila con la sanción normalizadora. En ella se superponen relaciones de saber y de poder. En el examen se invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder: cada individuo ingresa en un campo documental y se convierte en un caso (la individualidad tal como se la puede describir). En contraposición con otras técnicas de poder, nos encontramos con una individualización descendente. El examen es la forma ritual de la disciplina. • El proceso de disciplinarización de las sociedades occidentales modernas puede ser visto como un proceso que va del espacio de la cuarentena –para afrontar la peste– al espacio del panóptico tal como lo describe Bentham. La organización de la cuarentena disciplinaba el espacio de la exclusión. Se trataba de un estado de excepción que funcionaba a partir de la amenaza de muerte (para quien abandonara los límites de la cuarentena o el lugar que se le había asignado). El panóptico, en cambio, es un modelo generalizable de vida, una tecnología política que es necesario separar de todo uso específico. Es una máquina de disociar el ver del ser visto. De

este modo reduce el número de quienes ejercen el poder, al mismo tiempo que aumenta el número de aquellos sobre quienes se ejerce. El poder se automatiza (no es necesario el ejercicio actual y efectivo de la vigilancia; basta el lugar del control) y se desindividualiza (no se sabe quién vigila). Aunque discontinua en su acción, la vigilancia resulta permanente en sus efectos: la vigilancia exterior discontinua induce en los individuos un consciente y continuo estado interior de vigilancia. Respecto de este proceso de disciplinarización debemos señalar además las siguientes cuestiones: 1) La inversión funcional de las disciplinas: no sólo evita un peligro; acrecienta la utilidad posible de los individuos. 2) La difusión de los mecanismos disciplinarios: su extensión y desinstitucionalización. 3) La estatización de los mecanismos de la disciplina: la policía. • No sólo la cárcel resulta de la aplicación de las técnicas de la disciplina; también el hospital, el asilo, la escuela, la fábrica.

LAS CIENCIAS HUMANAS, LOS SABERES "PSI". Si la investigación judicial, tal como se delineó en el Medioevo, fue la matriz jurídico-política de las ciencias empíricas, la disciplina ha sido la matriz política de las ciencias humanas. Mientras que la primera pudo independizarse de su contexto político, ligado con las formas del poder, la segunda, en cambio, está íntimamente vinculada con él (**SP**, 195). • Como vemos, esta explicación de carácter genealógico de la formación de las ciencias humanas, es decir, esta explicación a partir de las formas del poder, es diferente de la explicación arqueológica, en el orden del discurso, que encontramos en *Les Mots et les choses*, aunque no se trata de explicaciones mutuamente excluyentes.

MONARQUÍA, DEMOCRACIA, DERECHO. Desde el momento en que se volvió necesario un poder infinitamente menos dispendioso y brutal que la administración monárquica, se concedió a cierta clase gobernante o a sus representantes una mayor participación en la elaboración de las decisiones. Al mismo tiempo, a modo de compensación, se puso en funcionamiento un sistema de disciplinamiento de las otras clases sociales y, también, de la burguesía. Por ello, "la disciplina es la otra cara de la democracia" (**DE2**, 722). • La teoría de la soberanía y la organización de un código jurídico centrado en ella permitieron superponer a los mecanismos de la disciplina un sistema de derecho que ocultaba sus procedimientos y eliminaba lo que podía haber de dominación en ella (**DE3**, 187; **IDS**, 33). • En las sociedades modernas, el poder se ejerce a través del juego entre un derecho público de soberanía y una mecánica polimorfa de la disciplina (**IDS**, 34).

NORMALIZACIÓN. En la sociedad de normalización, la sociedad moderna, se cruzan, en una articulación ortogonal, la norma de la disciplina de los individuos y la norma de la regulación de la población, la disciplina y el biopoder. Interpretar la sociedad de normalización sólo en términos de disciplina resulta insuficiente (**IDS**, 225). Por ello, no se trata de pensar la historia del poder moderno como el reemplazo de una sociedad de soberanía por una disciplinaria y, luego, de esta por una sociedad de gobierno de las poblaciones. Actualmente nos encontramos más bien con el triángulo soberanía-disciplina-gestión gubernamental cuyo objetivo fundamental es la población y sus mecanismos esenciales son los dispositivos de seguridad (**DE3**, 654).

LAS GRANDES LÍNEAS DE UNA HISTORIA DE LA DISCIPLINA. En la clase del 28 de noviembre de 1973 del curso *Le Pouvoir psychiatrique* (**PP**, 65-94), Foucault esboza una historia de la disciplina en la que muestra cómo los dispositivos disciplinarios, que durante siglos habían permanecido anclados, como islotes, en los dispositivos de soberanía, comienzan a generalizarse a partir de los siglos XVII y XVIII. *1) En la Edad Media.* En esta historia, tenemos que considerar, en primer lugar, las comunidades religiosas del mundo cristiano, dispositivos que estaban subordinados a los dispositivos de soberanía, feudal y monárquica, pero que han desempeñado también un papel crítico. Esas comunidades han hecho posibles los diferentes procesos de reforma de las órdenes, de las prácticas, de las jerarquías y de las ideologías religiosas. Foucault toma como ejemplo las reformas de la orden benedictina en los siglos XI y XII. En efecto, la reforma de Cîteaux fue un movimiento para alejar a la orden de los

dispositivos de soberanía feudal, por los que había sido colonizada, y para regresar al dispositivo disciplinario de sus reglas de vida más antiguas. Esta reforma permitió a la orden lograr determinadas innovaciones económicas (horarios de trabajo, anotaciones, contabilidad) y también políticas. Las nuevas formas de los dispositivos de soberanía (la soberanía monárquica y papal) utilizaron estos dispositivos disciplinarios (la orden benedictina y dominicana, sobre todo) para desarticular los mecanismos de la soberanía feudal. Más tarde, en el siglo XVI, también los jesuitas desempeñaron este papel. Las disciplinas, además, permitieron innovaciones sociales, es decir, las reacciones frente a las jerarquías establecidas de acuerdo con los mecanismos de la soberanía feudal. Aquí debemos situar las órdenes mendicantes de la Edad Media y, en la vigilia de la Reforma, por ejemplo, los Hermanos de la Vida Común (aparecidos en Holanda en el siglo XIV). *2) La colonización pedagógica, los Hermanos de la Vida Común.* A partir de los siglos XVII y XVIII, como dijimos, las disciplinas comienzan a generalizarse y extenderse. ¿Por qué? ¿Cómo? En primer lugar, como disciplinarización de la juventud estudiantil que, durante la Edad Media, formaba, junto con los maestros y profesores, comunidades relativamente móviles y hasta errantes. Esta colonización disciplinaria de la juventud estudiantil comenzó con los Hermanos de la Vida Común. Aquí, el trabajo progresivo del individuo sobre sí mismo, el trabajo ascético, ha sido el primer modelo de colonización pedagógica de la juventud. "El acoplamiento tiempo-progreso es característico del ejercicio ascético y será también característico de la práctica pedagógica" (**PP**, 69). En las escuelas fundadas por los Hermanos de la Vida Común (en Deventer, Lieja, Estrasburgo) encontraremos, por primera vez, la separación por edades y por divisiones con programas de ejercicios progresivos. En segundo lugar, la regla de la inclaustración pedagógica, es decir, la necesidad de un espacio cerrado, con un mínimo de relaciones con el mundo exterior como condición del ejercicio pedagógico. En tercer lugar, la necesidad, para el ejercicio del trabajo del individuo sobre sí mismo, de la dirección constante de un guía, de un protector que asuma la responsabilidad del progreso. En cuarto lugar, una organización de tipo paramilitar (grupos de trabajo, de meditación, de formación intelectual y espiritual). Un esquema que ya se encuentra en los conventos de la Edad Media y que se inspira en la organización de las legiones romanas. *3) La colonización de los pueblos, precisamente, colonizados; los jesuitas.* En las misiones jesuíticas, como contrapunto de la esclavitud, se aplicaron y perfeccionaron los mecanismos disciplinarios. Así, funcionaron como "microcosmos disciplinarios", con un sistema de vigilancia y una especie de sistema penal permanentes (**PP**, 70-71). *4) La colonización de los vagabundos, de los mendigos, de los nómades, de los delincuentes, de las prostitutas, y "todo el encierro de la Época Clásica". 5) Siglos XVII y XVIII, la disciplinarización "secular".* Los procesos que hemos mencionado hasta aquí se apoyaban, ideológica e institucionalmente, en la religión. A partir de los siglos XVII y XVIII se ponen en funcionamiento mecanismos "seculares" de disciplinarización: el ejército, las fábricas, las minas. Al respecto, Foucault menciona el papel fundamental que desempeñó Federico II de Prusia en la disciplinarización del ejército, que dejó de reclutar vagabundos y mercenarios, como hacía cuando era necesario, para convertirse en una formación profesional (cuarteles, adiestramiento, prácticas, etcétera). *6) El panopticon de Bentham (1787).* Esta obra es una formalización de la microfísica del poder disciplinario. No se trata de un modelo para las prisiones, sino para toda una serie de instituciones (escuela, hospital, etc.) y, en relación con ellas, funciona más bien como un mecanismo para fortalecerlas. El panóptico es un multiplicador, un intensificador de poder (**PP**, 75). *7) La familia (un dispositivo de soberanía).* Del mismo modo que durante la Edad Media existían dispositivos disciplinarios en una sociedad dominada por los mecanismos de la soberanía, también en nuestra sociedad disciplinaria existen mecanismos de soberanía. Es el caso, para Foucault, de la familia. Por un lado, es necesario admitir que la familia no ha servido de modelo al asilo (contrariamente a lo que había sostenido en *Histoire de la folie à l'âge classique*), a la escuela o al cuartel. En la familia encontramos los mecanismos del dispositivo de soberanía: la mayor indivi-

dualización se encuentra en el vértice, el padre; se funda en un acontecimiento pasado (el matrimonio, el nacimiento); instaura relaciones heterotópicas (nexos locales, contractuales, de propiedad, de compromiso personal y colectivo, etc.). Sin embargo, no se trata de una forma residual de las formas de soberanía, sino de un engranaje esencial de la sociedad disciplinaria. Ella funciona como la bisagra de articulación de diferentes dispositivos disciplinarios. Por un lado, asegura la inserción del individuo en los diferentes dispositivos disciplinarios (escuela, trabajo, ejército); por otro, garantiza el paso de uno a otro (de la escuela al trabajo, por ejemplo). No se trata de un residuo, además, porque a comienzos del siglo XIX asistimos más bien a una crisis de la familia. Si para establecer una sociedad disciplinaria era necesario fortalecer la familia (mediante la legislación de los poderes del padre, la exigencia de la unión legal para ingresar en el mundo del trabajo, etc.), al mismo tiempo había que limitarla, reducirla a la célula de los padres e hijos. Ahora bien, cuando la familia se derrumba, cuando no desempeña más su función, entonces surge toda una serie de mecanismos disciplinarios para paliar esta situación (los orfanatos, por ejemplo). En esta reorganización de los espacios disciplinarios, "la función-Psi se convirtió, a la vez, en el discurso y el control de todos los sistemas disciplinarios" (**PP**, 86).

CUERPO. "[...] el poder disciplinario es una determinada modalidad, muy específica de nuestra sociedad, de lo que se podría llamar el contacto sináptico cuerpo-poder" (**PP**, 42).

ESCRITURA. "Para que el poder disciplinario sea global y continuo, el uso de la escritura me parece absolutamente necesario. [...] La visibilidad del cuerpo y la permanencia de la escritura van a la par; y tienen por efecto, evidentemente, lo que se podría llamar la individualización esquemática y centralizada" (**PP**, 50-51).

EL ALMA DEL INDIVIDUO MODERNO. Un efecto del carácter omnicomprensivo del dispositivo disciplinario es que tiende a intervenir no sólo de manera continua, sino también en el plano de las virtualidades, de las disposiciones, de la voluntad, es decir, de lo que puede denominarse, con un sentido diferente del que posee en el cristianismo, el "alma" (**PP**, 54). "Ustedes tienen, entonces, en el poder disciplinario, una serie constituida por la función-sujeto, la singularidad somática, la mirada perpetua, la escritura, el mecanismo de la punición infinitesimal, la proyección de la *psykhé* y, finalmente, la separación normal-anormal. Todo esto es lo que constituye el individuo disciplinario, y lo que ajusta, finalmente, una a otro, la singularidad somática a un poder político" (**PP**, 57).

SOCIEDAD SIN DISCIPLINA. Acerca del futuro de la sociedad disciplinaria, Foucault sostiene en 1978: "Hace cuatro, cinco siglos, se consideraba que el desarrollo de la sociedad occidental dependía de la eficacia del poder para cumplir con su función. Por ejemplo, importaba en la familia cómo la autoridad del padre o los padres controlaba los comportamientos de los hijos. Estos últimos años, la sociedad ha cambiado y también los individuos. Ellos son cada vez más diversos, diferentes e independientes. Hay cada vez más categorías de personas que no están absorbidas por la disciplina, de modo que estamos obligados a pensar el desarrollo de una sociedad sin disciplina. La clase dirigente está siempre impregnada de la antigua técnica. Pero es evidente que debemos alejarnos, en el futuro, de la sociedad de disciplina actual" (**DE3**, 532-533).

SOBERANÍA, DISPOSITIVOS DE SEGURIDAD. Acerca de la contraposición entre dispositivos disciplinarios, de soberanía y de seguridad, véanse: *Dispositivo de seguridad*, *Soberanía*. Véanse también: *Biopoder*, *Biopolítica*, *Dominación*, *Norma*, *Panóptico*, *Poder*.

Discipline [668]: **1954** [1] **MMPE**: 24. **1961** [11] **HF**: 98, 103, 123, 423, 536. **IAK**: 19, 36-37. **1962** [1] **MMPS**: 24. **1963** [1] **NC**: 34. **1966** [3] **DE1**: 498. **MC**: 294, 392. **1967** [2] **DE1**: 586, 605. **1968** [4] **DE1**: 687, 700, 721, 725. **1969** [32] **AS**: 10, 13, 15, 64, 178-182, 233-234, 268, 271. **DE1**: 738, 740-741, 790, 804, 832-833, 839. **1970** [3] **DE2**: 8, 28, 38. **1971** [20] **DE2**: 223. **1971** [21] **LVS**: 102. **OD**: 32-38, 54, 65-68, 70. **1972** [4] **DE2**: 272, 305, 347, 359. **1973** [7] **DE2**: 423, 431, 469. **1974** [139] **DE2**: 486, 521, 617, 643, 663, 679. **PP**: 4, 23, 25, 27-28, 30, 41-44, 48-53,

55-59, 62, 66-67, 72, 74-75, 77, 83-84, 87-88, 95, 99, 113, 116, 123-125, 128, 131, 143, 150, 152, 154, 156, 165, 168, 176, 178, 186, 189, 196, 219, 248, 250, 252-253, 277, 289, 304, 325. **1975** [145] **AN**: 37, 48, 70, 95, 130, 149, 180, 240. **DE2**: 700, 715, 722, 731, 757, 759, 776, 824, 826. **SP**: 124, 135, 139-143, 145-148, 150-152, 154-156, 163, 166-169, 171-173, 175, 179, 181-183, 185, 187-193, 195-196, 199-201, 210-214, 216-217, 219-225, 228, 238, 240, 252-253, 276, 297-298, 302-305, 307-311. **1976** [63] **DE3**: 28, 37, 57, 65, 67, 69, 71. **HS1**: 39, 55, 184, 192-193. **IDS**: 33-35, 135, 149, 153, 161-166, 213, 216, 219-220, 222-225, 232. **1977** [22] **DE3**: 138, 147, 187-189, 194, 200-201, 210, 319, 327, 392, 395-396. **1978** [129] **DE3**: 429-430, 434, 460, 514-518, 521, 527, 531-533, 582, 588, 593, 618, 626, 654-655, 722. **STP**: 10, 12-14, 17, 19, 21-23, 27-28, 46-49, 57-59, 68, 76, 110-112, 123-124, 135, 201, 221, 225, 227-229, 335, 338, 341-342, 348-349, 351, 367-369. **1979** [7] **NB**: 73, 266, 285-286. **1980** [4] **DE4**: 16, 24, 28, 90. **1981** [23] **DE4**: 171, 187-188, 191-192, 194, 197-199. **1982** [2] **DE4**: 235, 277. **1983** [2] **DE4**: 390, 466. **1984** [15] **CV**: 161, 186, 190, 286. **DE4**: 565, 571, 590, 656, 661-662, 695. **HS3**: 21. **1985** [3] **DE4**: 763-764, 769. **1988** [4] **DE4**: 808, 821, 824.

discontinuidad

Foucault señala cuatro consecuencias de la nueva disposición de la historia: la multiplicación de las rupturas, la importancia de la noción de discontinuidad, la imposibilidad de una historia global, la aparición de otros problemas metodológicos. En este contexto, la noción de discontinuidad se ha convertido en el eje del análisis histórico (**AS**, 16). Según Foucault, tiene tres funciones: 1) constituye una operación deliberada del historiador (quien debe distinguir niveles, los métodos adecuados a cada uno, sus periodizaciones); 2) es también el resultado de la descripción; 3) se trata de un concepto que no cesa de precisarse (adopta nuevas formas y funciones específicas de acuerdo con los niveles que se le asignan) (**AS**, 16-17). La arqueología, que se sitúa a sí misma dentro de este marco de renovación del conocimiento histórico, tiene una doble tarea. Por un lado, deshacerse de aquellas categorías con las que tradicionalmente se ha asegurado, más allá de todo acontecimiento, la continuidad del pensamiento, de la razón, del saber: autor, obra, libro. Por otro lado, elaborar sus propias categorías, que permitan pensar la discontinuidad en el orden de lo discursivo (véase: *Formación discursiva*). • "Yo me esfuerzo [...] por mostrar que la discontinuidad no es un vacío monótono e impensable entre los acontecimientos, que habría que apurarse a llenar con la triste plenitud de la causa o por medio del ágil juego del espíritu (dos soluciones perfectamente simétricas); sino que es un juego de transformaciones específicas, diferentes unas de otras (cada una con sus condiciones, sus reglas, su nivel) y ligadas entre ellas según esquemas de dependencia. La historia es el análisis descriptivo y la teoría de estas transformaciones" (**DE1**, 680). • "[...] soy, quizá, continuista en el tiempo, pero digamos que, a pesar de todo, en fin, tengo la vanidad, es mi única vanidad a propósito de este libro [*Les Mots et les choses*], tengo la vanidad de haber establecido, por primera vez, la continuidad sincrónica, las relaciones de simultaneidad que había entre campos epistemológicos tan diferentes como el estudio del lenguaje, el estudio de la economía y el estudio de la biología. Adquirí una discontinuidad pagando el precio de una continuidad, o inversamente, como quiera usted" (**DFA**, 21). Véanse: *Arqueología*, *Episteme*.

Discontinuité [146]: **1954** [1] **DE1**: 108. **1961** [3] **HF**: 132, 144, 520. **1962** [1] **DE1**: 191. **1963** [1] **NC**: 110. **1966** [19] **DE1**: 491, 504-505. **MC**: 43, 87, 125, 229, 280, 286, 288, 305, 308, 349, 370, 389, 391. **1967** [7] **DE1**: 586, 589. **DFA**: 21-23. **1968** [19] **DE1**: 673-674, 677, 679-680, 696, 698-701, 706, 710, 712, 717, 731. **1969** [23] **AS**: 12-13, 16-17, 21, 23-24, 31, 40, 44, 46, 74, 78, 105, 150, 153, 159, 225, 228, 264. **1970** [7] **DE2**: 37, 51-52, 64-65. **1971** [5] **LVS**: 162-163. **OD**: 54, 58, 60. **1972** [4] **DE2**: 279, 281, 315. **1974** [2] **PP**: 3, 54. **1975** [4] **AN**: 81, 142. **DE2**: 793. **SP**: 132. **1976** [6] **DE3**: 31. **HS1**: 132. **IDS**: 12, 20, 104. **1977** [7] **DE3**: 142-144, 167. **1978** [12] **DE3**: 434-435, 641. **STP**: 43, 64, 89, 97, 238, 308. **1979** [1] **NB**: 112. **1980** [5] **DE4**: 23, 25, 49, 56. **1982** [12] **HS**: 290-292, 305, 400, 448, 468. **1983** [2] **DE4**: 457.

GSA: 288. **1984** [3] **CV**: 166. **DE4**: 569. **HS3**: 229. **1985** [2] **DE4**: 769-770.

discurso

El concepto de discurso aparece vinculado a dos grandes problemáticas: el objeto de las descripciones foucaultianas y la disposición fundamental de la Época Clásica analizada en *Les Mots et les choses*. • De acuerdo con el primer sentido, la arqueología es análisis del discurso en la modalidad del archivo (**DE1**, 595). En *L'Archéologie du savoir*, Foucault define el discurso como el "conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación" (**AS**, 141) y, por lo tanto, remiten a idénticas condiciones de existencia (**AS**, 153). A medida que Foucault sustituye la noción de *episteme*, primero por la de *dispositivo* y, finalmente, por la de *práctica*, el análisis del discurso comenzará a entrelazarse cada vez más con el análisis de lo no discursivo (prácticas en general), y la arqueología del discurso cederá su lugar a un análisis genealógico y ético del discurso. Este cambio está sujeto, a su vez, a desplazamientos internos, puesto que Foucault varía su concepción del poder.

ARQUEOLOGÍA, SABER.

1) LAS UNIDADES DEL DISCURSO. La primera etapa de la arqueología es negativa: consiste en liberarse de, o al menos suspender momentáneamente, todas aquellas categorías o conceptos a través de los cuales se diversifica y se conserva el tema de la continuidad, o por los cuales la *historia de las ideas* reduce la discontinuidad histórica valiéndose de la función sintetizante del sujeto. Foucault enumera tres grupos de categorías: las que relacionan discursos, las que clasifican discursos y las que garantizan una continuidad *infinita*. En el primer grupo encontramos la noción de *tradición*, que nos permite descubrir en todo cambio, en toda novedad, un fondo permanente; la categoría de *influencia*, que establece una causalidad –vagamente explicitada– entre individuos, obras, conceptos o teorías; las categorías de *desarrollo* y *evolución*, que reagrupan una sucesión de hechos o discursos dispersos a partir de un mismo principio organizador; las categorías de *mentalidad* y *espíritu*, que permiten establecer nexos simbólicos, semejanzas, etc., entre fenómenos simultáneos o sucesivos pertenecientes a una misma época. En el segundo grupo encontramos las categorías de *género*, *libro*, *obra*. Foucault problematiza el carácter supuestamente evidente de estas categorías. La unidad de los discursos no puede identificarse con la unidad material del libro. En efecto, un discurso no puede encerrarse en los límites materiales del libro; más allá del comienzo, del título y de las líneas finales, implica un conjunto de referencias a otros discursos y a otros autores. Además, aun cuando sean materialmente semejantes, la unidad de una antología no es la misma que la de una publicación de fragmentos póstumos o la de un tratado de matemática. La misma indeterminación afecta la noción de obra. Respecto de la función de la noción de autor, la relación que establece un autor con los textos publicados bajo su propio nombre no es la misma que la que establece con ellos cuando se sirve de un seudónimo, y la que establece con las obras acabadas y publicadas difiere de la que establece con aquellas inconclusas que proyectaba publicar (véase: *Autor*). El tercer grupo está compuesto por las nociones de *origen* e *interpretación*, que nos autorizan a remitir todo acontecimiento, por nuevo que parezca, a un origen históricamente no verificable, o a buscar más allá de la formulación de los enunciados, más allá de lo dicho, lo no dicho, la intención del sujeto, su actividad consciente o el juego de fuerzas inconscientes (**AS**, 31-43).

2) FORMACIONES Y PRÁCTICAS DISCURSIVAS. La segunda etapa de esta metodología puede definirse como el proyecto de una descripción de los hechos (*événements*) discursivos como horizonte para investigar las unidades que estos conforman (**AS**, 38-39). Foucault elabora cuatro hipótesis de investigación a fin de establecer relaciones entre los discursos y explicitar su unidad, fundada en: 1) la unidad del objeto; 2) su forma y su tipo de encadenamiento, en su *estilo*; 3) la permanencia de determinados conceptos; 4) la identidad de determinados temas. En un primer momento, guiado por sus indagaciones históricas anteriores, Foucault rechaza cada una de estas hipótesis y propone una solución diferente, aunque paralela, a cada una de ellas: reglas de formación de los ob-

jetos (**AS**, 55-67), de las modalidades enunciativas (**AS**, 68-74), de los conceptos (**AS**, 75-84), de las estrategias discursivas (**AS**, 85-93). • En otro lugar, Foucault distingue tres criterios para la descripción individualizante del discurso: 1) Criterios de formación: la individualidad de un discurso, como la economía política o la gramática general, no depende de la unidad de un objeto, ni de la estructura formal, ni tampoco de una arquitectura conceptual coherente, sino más bien de la existencia de reglas de formación para sus objetos, sus operaciones, sus conceptos, sus opciones teóricas. Individualizar una formación discursiva consiste en definir este juego de reglas. 2) Criterios de transformación o umbrales: individualizar una formación discursiva consiste en definir las condiciones precisas que en un momento dado permitieron establecer las reglas de formación de los objetos, las operaciones, los conceptos y las opciones teóricas, así como determinar el umbral de transformación de nuevas reglas. 3) Criterios de correlación: la medicina clínica, por ejemplo, puede considerarse una formación discursiva autónoma si es posible delimitar las relaciones que la definen y sitúan respecto de otro tipo de discursos (la biología, la química) y respecto del contexto no discursivo donde funciona (instituciones, relaciones sociales, coyuntura económica y política) (**DE1**, 675). Nos hemos ocupado detalladamente de cada una de estas reglas y de estos criterios en el artículo *Formación discursiva*.

3) ENUNCIADO. "[...] el discurso está constituido por un conjunto de secuencias de signos, en tanto que ellas son enunciados, es decir, en tanto que se les puede asignar modalidades de existencia particulares" (**AS**, 141). Véase: *Enunciado*.

GENEALOGÍA, PODER. "Las prácticas discursivas no son pura y simplemente modos de fabricación de discursos. Ellas toman cuerpo en el conjunto de las técnicas, de las instituciones, de los esquemas de comportamiento, de los tipos de transmisión y de difusión, en las formas pedagógicas que, a la vez, las imponen y las mantienen" (**DE2**, 241).

1) CONTROL DISCURSIVO. En esta línea, para incorporar el orden de lo no discursivo, en *L'Ordre du discours* Foucault distingue como objeto de análisis varias formas de control discursivo en las que se manifiesta la *logofobia* que caracteriza nuestra cultura (**OD**, 52-53): 1) Procedimientos de exclusión. En primer lugar, encontramos tres tipos de prohibición (rituales, tabúes): respecto de qué objetos puede hablarse, en qué circunstancias y qué sujetos pueden hacerlo. En segundo lugar, la oposición o división razón/locura: desde la Edad Media, el discurso del loco no puede circular como el de los otros. En tercer lugar, la antítesis entre verdadero y falso. Como subraya nuestro autor, a primera vista no parece *razonable* ubicar en un mismo nivel la oposición entre verdad y falsedad, la oposición entre razón y locura, y los diversos estamentos de exclusión mencionados antes; pero, desde una perspectiva genealógica, no habría razón alguna para privilegiar la oposición entre verdad y falsedad. Para justificar este punto de vista, Foucault hace referencia, como Nietzsche y Heidegger, a ese momento esencial para Occidente que se sitúa entre Hesíodo y Platón, a partir del cual el discurso deja de valer por lo que es (discurso ritual, por ejemplo) o por lo que hace (curar o juzgar) y comienza a ser estimado por lo que dice (**OD**, 17-19). 2) Procedimientos de control internos al discurso. Se trata del control que los discursos ejercen sobre otros discursos. Entre estos procedimientos encontramos, en primer lugar, el *comentario*. Foucault supone que en toda sociedad existe un desfase entre dos tipos de textos: los que podríamos llamar "primarios" y los "secundarios", que no hacen otra cosa que repetir y retomar lo que se dice en los textos primarios con el fin de sacar a la luz una pretendida verdad originaria que ha permanecido oculta. La relación entre unos y otros, entre textos que pueden decir y textos que retoman lo que ya ha sido dicho, restringe las posibilidades discursivas imponiendo como límite los textos primarios. En segundo lugar, entre estos controles Foucault señala la noción de *autor*, lo que, en *L'Archéologie du savoir*, denomina "posiciones subjetivas", es decir, lo que determina en el nivel de las instituciones y de la sociedad quién puede sostener un tipo determinado de discurso. En tercer lugar, se detiene sobre la *disciplina*, que determina las condiciones que debe cumplir una proposición para poder pertenecer a un dominio

determinado del saber y ser considerada como verdadera o como falsa (**OD**, 38). 3) Procedimientos de enrarecimiento (*raréfaction*). Se trata de procedimientos que limitan el intercambio y la comunicación de los discursos y que determinan la apropiación social de estos: las instancias rituales, religiosas o no, el sistema educativo, el aparato judicial, etcétera. • *L'Ordre du discours* es, según Foucault, un texto de transición, donde el análisis del discurso es abordado a partir de una perspectiva inadecuada del funcionamiento del poder, todavía demasiado circunscrita al ámbito de la ley. Foucault reemplazará luego esa perspectiva por la del poder como tecnología (**DE3**, 228-229).

2) ESTRATEGIAS, TÁCTICAS, LUCHAS. "No intento encontrar detrás del discurso una cosa que sería el poder y que sería su fuente, como en una descripción de tipo fenomenológico o de cualquier método interpretativo. [...] El poder no está, pues, fuera del discurso. El poder no es ni la fuente ni el origen del discurso. El poder es algo que funciona a través del discurso, porque el discurso es, él mismo, un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder" (**DE3**, 465). • No hay de un lado discurso y del otro poder, opuestos entre sí. Los discursos son elementos o bloques de tácticas en el campo de las relaciones de fuerza; los hay diferentes y aun contradictorios dentro de una misma estrategia (**HS1**, 134). • En *"Il faut défendre la société"*, Foucault analiza el discurso de la "guerra de razas" como un instrumento de lucha (**IDS**, 52-53).

3) ÉTICA, SUJETO. En los volúmenes I y II de *Histoire de la sexualité* y en *L'Herméneutique du sujet*, Foucault se ocupa de la función del discurso como formador de la subjetividad. Esta función consiste en ligar el sujeto a la verdad. En la Época Clásica y en la época helenística se trata no de descubrir una verdad en el sujeto ni de hacer del alma el objeto de un discurso verdadero, sino de armar al sujeto con una verdad (**DE4**, 362). Para los griegos, y también para los romanos, la ascesis tiene como principal objetivo la constitución del sujeto. Parte esencial de ella es la dotación (el equipamiento, la *paraskeué*) al sujeto de discursos verdaderos, que puedan convertirse en la matriz de los comportamientos éticos (**HS**, 312). A partir del cristianismo, la función del discurso como nexo entre el sujeto y la verdad será diferente: se tratará, entonces, de volcar en el discurso la verdad de sí mismo, la hermenéutica de su propio deseo, de sus propios pensamientos, de sus propias imaginaciones. Así, el discurso se vuelve un modo de objetivación del sujeto en términos de verdad (**HS**, 317) y, como tal, será la modalidad fundamental en la confesión y, posteriormente, en el discurso de las ciencias humanas y del psicoanálisis. Véanse: *Ascesis*, *Confesión*, *Deseo*, *Psicoanálisis*.

ÉPOCA CLÁSICA, REPRESENTACIÓN. En la Época Clásica, la tarea del lenguaje es representar el pensamiento. Ahora bien, precisa Foucault, representar no quiere decir traducir, es decir, ofrecer una versión perceptible del pensamiento. Tampoco se requiere ninguna actividad interior, esencial o primitiva de significación. Podríamos decir que el rol del sujeto consiste en reproducir el orden del mundo y no en producirlo. En este sentido, no existe ninguna actividad humana en cuanto tal que pueda calificarse como trascendental. El orden del mundo es preexistente al sujeto e independiente de él y, por ello, la única actividad del sujeto, del *ego cogito*, es alcanzar la claridad de los conceptos y la certeza de las representaciones. Entre el mundo y el hombre, entre el ser y el pensamiento, entre el "yo soy" y el "yo pienso", existe un nexo establecido por el discurso, por la transparencia de los signos lingüísticos y por la función nominativa del lenguaje. En el discurso, representación duplicada, se entrelazan la representación-representante y la representación-representada. • "En el umbral de la Época Clásica, el signo deja de ser una figura del mundo, deja de estar ligado a lo que él marca por los nexos sólidos y secretos de la semejanza y de la afinidad" (**MC**, 72). Según Foucault, el clasicismo define el signo por medio de tres variables: el origen del nexo con lo que el signo representa (natural, convencional), la naturaleza del nexo (un signo forma parte de lo que representa o está separado de ello), la certeza del nexo (constante, probable). Foucault señala tres consecuencias de este nuevo estatuto del signo. 1) El lenguaje deja de pertenecer al mundo de las cosas y se instala en el ámbito del conocimiento. Sólo hay signo desde el momento en que se

conoce la relación de sustitución entre dos elementos conocidos. 2) Para funcionar, el signo requiere que, al mismo tiempo que se lo conoce, se conozca también aquello que representa. Para que un elemento de una percepción, por ejemplo, pueda servir como signo, es necesario que se la distinga y separe de aquello de lo que formaba parte. La constitución del signo es inseparable del análisis de la representación. 3) Los signos naturales son sólo un esbozo de lo que se instaura por convención. Un sistema arbitrario de signos, por otro lado, debe permitir el análisis de las cosas en sus elementos más simples (**MC**, 72-77). Ahora bien, como vemos, un signo puede ser más o menos probable, estar más o menos alejado de lo que representa, ser natural o arbitrario; pero lo que lo define como signo es la relación entre el significante y el significado, que se establece en el orden del conocimiento, de la representación. Según la definición de la *Gramática de Port-Royal*, el signo encierra dos ideas –la de la cosa que representa otra y la de la cosa representada–, y su naturaleza consiste en evocar la primera por medio de la segunda (**MC**, 78). "El análisis de la representación y la teoría de los signos se penetran absolutamente la una a la otra [...]" (**MC**, 79). • Durante la Época Clásica, pensar consistía en elaborar un método universal de análisis que condujese a la certeza mediante una adecuada concordancia entre signos-representantes y representaciones-representadas, de modo que los signos repitieran el mundo ordenadamente, ofreciéndonos un "cuadro" de los seres que desordenadamente constituyen el mundo. La posibilidad de este método universal de análisis se funda en la capacidad de nombrar, de atribuir un nombre –un signo representante– a cada una de nuestras representaciones y articular estos nombres entre sí. El discurso es, para la Época Clásica, la reducción del lenguaje al funcionamiento en la proposición. Esta es la exigencia fundamental –Foucault diría "la exigencia epistémica"– de todo el pensamiento clásico, que determina la forma de todas las ciencias clásicas: exigencia de nombrar, de duplicar las representaciones, y de articular los nombres de las representaciones mediante la función copulativa del verbo "ser" que, en efecto, afirma la coexistencia de las representaciones. Aquí radica lo esencial de la noción foucaultiana de discurso aplicada a la Época Clásica: la posibilidad de representar articuladamente las representaciones, de analizar en lo sucesivo de la proposición la simultaneidad del pensamiento. A través del discurso, duplicando las representaciones, es posible disponer las series sucesivas de estas en un cuadro simultáneo de identidades y diferencias. En otras palabras, es posible analizar el pensamiento y, por esta vía, establecer una taxonomía de los seres. El discurso, el poder de representar articuladamente las representaciones, funda el nexo entre el pensamiento y los seres, y funda, como dijimos, la posibilidad de reconstituir un cuadro ordenado de identidades y diferencias a partir de cuanto nos es dado a través de los sentidos y, sobre todo, a través de la imaginación. • La gramática general tendrá por función estudiar el funcionamiento representativo del lenguaje: se trata de un análisis del nexo que une las palabras entre sí (teoría de la proposición y del verbo), de las diferentes clases de nombres y de la manera en que recortan la representación y se distinguen entre sí (teoría de la articulación), de la manera en que las palabras designan lo que dicen en su valor primitivo (teoría del origen, de la raíz) y sus desplazamientos (teoría de la retórica y de la derivación) (**MC**, 106-107). • A diferencia del Renacimiento, el lenguaje no se mueve en el espacio del comentario, limitado por su trabajo infinito y la existencia de un Texto primitivo. En su lugar, debido a las exigencias de la *máthesis* y la *taxonomía* (véase: *Episteme clásica*), nos encontraremos con la *ars combinatoria* y la *enciclopedia*. Ellas constituyen el momento científicamente fuerte del clasicismo.

LITERATURA, LINGÜÍSTICA. En el siglo XIX, la literatura se distingue cada vez más del modo de ser del lenguaje en la Época Clásica, del discurso concebido como análisis de la representación (**MC**, 313). En la cultura contemporánea, la literatura, como la lingüística, pasa a ocupar el lugar del discurso en la Época Clásica (**MC**, 394).

ACONTECIMIENTO DISCURSIVO. "Por acontecimiento discursivo no entiendo un hecho que tendría lugar en un discurso, en un texto,

sino un acontecimiento que se dispersa en las instituciones, en las leyes, en las victorias o en las derrotas políticas, en las reivindicaciones, en los comportamientos, en las revueltas, en las reacciones" (**LVS**, 187). Véase: *Voluntad de verdad*.

* *Discours* [5052]: **1963** [107] **NC**: VII-VIII, X-XV, 62, 118, 158, 172, 175, 200-202, 211. **1966** [322] **DE1**: 497, 501-502, 506-509, 511-512, 514, 518-523, 525, 536-539, 545, 547-548, 551. **MC**: 9, 45, 49-50, 55-59, 63, 77, 80-81, 93-100, 102-103, 105-117, 120-122, 127, 132-136, 142-143, 147-148, 151, 156, 160, 163, 170-171, 179-180, 182, 216-217, 220-224, 229-230, 232, 240, 243-246, 248-249, 251, 262, 264, 268-269, 293, 295-296, 306, 309, 311-313, 315-323, 325-326, 331-332, 334, 346-350, 352, 355, 357, 364, 366, 369-370, 372-373, 384-385, 388, 390-391, 394-395, 397. **1967** [63] **DE1**: 588-591, 593-596, 598-600, 605-607, 611-613, 615, 621-623. **1968** [244] **DE1**: 650, 660-661, 674-714, 716-722, 724-731. **1969** [539] **AS**: 15, 17, 22, 27, 31-34, 36-48, 50-51, 55-74, 77-78, 80-81, 83, 85-101, 105-107, 122, 125, 130, 136, 141, 148, 150, 153, 155-156, 158, 160-162, 164, 166-173, 177-178, 180-187, 190-192, 194-200, 202, 204-206, 208-211, 213-218, 220, 222-223, 225, 229-232, 235-238, 240-244, 246-247, 251-253, 255, 260-263, 267-268, 270-275. **DE1**: 750-751, 772-776, 778-781, 783-784, 787-788, 790-791, 798-808, 810-812, 817-818, 828, 839-841, 843, 845. **1970** [58] **DE2**: 8-10, 12-13, 15, 17, 19-20, 22, 28-29, 34, 50, 54, 57-58, 65-66, 68, 70, 74, 76, 79, 81-83, 98. **1971** [457] **DE2**: 158-159, 161, 164-169, 207-208. **LVS**: 4-8, 18-20, 26, 28, 31-33, 35-40, 43-50, 52-53, 55-56, 58-69, 73, 78, 81, 82, 84, 88, 92-94, 97, 98, 100, 106, 123, 144-147, 149, 155-159, 174-175, 180, 183, 185-189, 192-193, 212, 241. **OD**: 7-12, 14-18, 20-29, 31, 35-55, 59, 61-62, 64-74, 78-81. **1972** [61] **DE2**: 256-258, 281-285, 369-371. **1973** [45] **DE2**: 405-406, 408-412. **1974** [222] **DE2**: 473-474, 539-540, 542, 544, 561, 570, 607, 621, 623, 629-638, 644-646, 650, 652. **PP**: 57-60, 86-88, 95-96, 123, 164-166. **1975** [307] **AN**: 3, 7, 11-12, 14-15, 20, 30-34, 141. **DE2**: 719-721, 790, 808-809. **1975** [307] **SP**: 27, 29, 33-35, 51, 193-194. **1976** [685] **DE3**: 36-37, 39, 52, 112, 122-124, 126-129. **HS1**: 9-16, 58, 60, 64, 71, 73-76, 78, 82-84, 86-92, 94-98, 102, 116, 119, 128-130, 132-135, 139, 145, 148, 153, 159, 162, 170-171, 184-185, 189, 207, 209-210. **IDS**: 3, 7, 9-13, 15, 22-24, 27, 33-37, 42-53, 57-73, 116-120, 123, 125-126, 145-147, 162, 165, 169-170, 173-174, 184-186, 193-194, 198-204, 208, 211, 229. **1977** [223] **DE3**: 145-151, 162-163, 165-169, 175-178, 180, 228-230, 236, 244-246, 248-253, 257-260, 262-263, 298-299, 301, 303, 312-315, 318, 320-321, 323, 357-358, 367, 369, 372, 402, 410, 412-414. **1978** [192] **DE3**: 435, 464-467, 469-470, 473-474, 483-485, 583-585. **STP**: 5-6, 25. **1980** [48] **DE4**: 67-71. **1982** [263] **HS**: 308-309, 312-313, 315-318, 328-332, 334, 338, 341-343, 346-348, 350, 355-356, 359, 362-363, 365-367, 369, 373-374, 382-386, 388-391, 397-398, 433, 450, 464, 467. **1983** [582] **DE4**: 418-420. **GSA**: 55-56, 65-68, 70-71, 123-127, 129, 134, 140, 144, 146-147, 184-185, 197, 217-219, 282, 285-290, 293, 295-296, 298-309, 324-326. **1984** [406] **CV**: 4-5, 11-13, 25-29, 62-65, 103, 105, 112, 115, 134-138, 147-148, 202. **DE4**: 628, 632-634, 677-678, 741-742. **1985** [4] **DE4**: 769-770.

dispositivo

En la obra de Foucault se suele distinguir, al menos, un período arqueológico y otro genealógico. En términos bibliográficos, *Les Mots et les choses* y *L'Archéologie du savoir* (**HS1**), por un lado, *Surveiller et punir* y *La Volonté de savoir* (**HS1**), por el otro. Ahora bien, mientras que las dos primeras obras están centradas en la descripción arqueológica de la episteme y de los problemas metodológicos que ella plantea, las dos restantes proponen una descripción genealógica de dispositivos (el disciplinario y el de sexualidad, respectivamente). Este cambio de perspectiva y de objeto de análisis responde a las dificultades descriptivas de la arqueología y a la consiguiente introducción del análisis del poder. En efecto, la arqueología permitía describir los discursos de las diferentes epistemes (renacentista, clásica, moderna), pero, encerrada en el orden de lo discursivo, no podía describir los cambios en sí mismos, sino sólo en sus resultados. Como reconocerá el propio Foucault, faltaba a su trabajo el análisis del poder, de la relación entre lo discursivo y lo no discursivo. A esta

necesidad responde la introducción del concepto de dispositivo como objeto de la descripción genealógica. El dispositivo es, en definitiva, más general que la episteme, que podría ser definida como un dispositivo exclusivamente discursivo (**DE3**, 301). Foucault hablará de dispositivos disciplinarios, carcelarios, dispositivos de poder, de saber, de sexualidad, de alianza, de subjetividad, de verdad, etc. • Para ser exhaustivos, podemos delimitar la noción foucaultiana de dispositivo del siguiente modo: 1) Es la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos: discursos, instituciones, arquitectura, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, lo dicho y lo no dicho. 2) Establece la naturaleza del nexo posible entre estos elementos heterogéneos. Por ejemplo, el discurso puede funcionar como programa de una institución, como elemento para justificar u ocultar una práctica, o puede ofrecerle un campo nuevo de racionalidad a esa práctica, como interpretación a posteriori. 3) Se trata de una formación que en un momento dado tiene que responder a una urgencia. Cumple así una función estratégica, como la reabsorción de una masa de población flotante que resulta excesiva para una economía mercantilista (este imperativo estratégico fue la matriz de un dispositivo que se convirtió poco a poco en el control-sujeción de la locura, de la enfermedad mental, de la neurosis). 4) Además de definirse por la estructura de elementos heterogéneos, un dispositivo se define por su génesis. Foucault distingue, al respecto, dos momentos esenciales: el predominio del objetivo estratégico y la constitución del dispositivo propiamente dicho. 5) El dispositivo, una vez constituido, se sostiene como tal en la medida en que tiene lugar un proceso de sobredeterminación funcional: cada efecto, positivo o negativo, querido o no querido, entra en resonancia o contradicción con los otros y exige un reajuste. Se verifica, además, un proceso de perpetuo completarse (*remplissement*) estratégico. Un ejemplo es el caso de la prisión. El sistema carcelario produjo un efecto que no estaba previsto de antemano, ni tuvo nada que ver con la astucia estratégica de un sujeto meta o transhistórico que lo habría querido o planificado. Este efecto fue la constitución de un medio delictivo diferente de las ilegalidades del siglo XVIII. La prisión sirvió como filtro, concentración y profesionalización de ese medio. Pero a partir de 1830 asistimos a una reutilización de este efecto involuntario y negativo; el medio delincuente es utilizado para fines políticos y económicos diversos (por ejemplo, la organización de la prostitución) (**DE3**, 299-300).

Dispositif [312]: **1974** [51] **PP**: 14-15, 48, 54-55, 66-67, 79, 82-83, 86-87, 109, 143, 147, 152, 156, 163-164, 186, 233, 299-301, 305-310, 316, 324. **1975** [28] **AN**: 45, 65, 164, 177, 282, 292. **DE2**: 719, 759, 827. **SP**: 142, 145, 170, 173, 176, 178-179, 199, 202-203, 206, 208-209, 211, 269, 287, 306. **1976** [99] **DE3**: 18, 113. **HS1**: 33, 58, 63, 67, 82, 91, 99, 111, 132, 139-147, 149-150, 160-162, 166-173, 185, 198, 200-201, 203-211. **IDS**: 152, 154, 169. **1977** [57] **DE3**: 159, 201, 207, 233-234, 248, 251-253, 260, 298-302, 306-307, 312-314, 320-321, 323, 331, 422. **1978** [44] **DE3**: 465, 527, 570, 575-576, 594, 632. **STP**: 7-8, 31, 38-39, 46-48, 50, 64, 86, 152, 293, 304, 310, 312-314, 323, 362. **1979** [10] **DE3**: 731, 772. **NB**: 20, 22, 71-72, 75. **1980** [1] **DE4**: 28. **1982** [10] **DE4**: 240-241. **HS**: 305, 344, 393, 441, 450, 464, 469. **1983** [5] **DE4**: 368-370, 375. **1984** [7] **DE4**: 659-662.

dispositivo de alianza

Acerca del dispositivo de alianza, véase: *Sexualidad*.

Dispositif d'alliance [15]: **1976** [15] **HS1**: 140-145, 149.

dispositivo de seguridad

En la primera clase del curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault introduce la problemática de los dispositivos de seguridad (normalmente en plural) comparándolos con los dispositivos legales y jurídicos, por un lado, y con los disciplinarios, por otro. Así, en el caso del robo, los dispositivos legales y jurídicos, característicos de la Edad Media, establecerán su prohibición según la ley y la consiguiente pena. Los dispositivos discipli-

narios, característicos de la Modernidad, por su parte, complementarán la pena legal con mecanismos de vigilancia y de control, y con formas de corrección y transformación de los culpables (por ejemplo, la cárcel). Los dispositivos de seguridad de la época contemporánea, en cambio, inscribirán la conducta delictiva en un campo de acontecimientos probables en el que se calcularán los costos de reprimir o tolerar determinadas conductas, y establecerán una medida considerada óptima respecto de la represión y de la tolerancia. Foucault sostiene que, aunque una determinada época se haya caracterizado por la primacía de alguno de estos dispositivos, esta serie no debe entenderse en términos meramente sucesivos: primero la ley, después la disciplina y finalmente la seguridad (**STP**, 12). Lo que cambia de una época a otra es, más bien, el dispositivo dominante y las correlaciones que se establecen entre las diferentes formas específicas de ejercicio del poder.

TÉCNICA, TECNOLOGÍA. Para describir la historia de los mecanismos de poder, Foucault propone distinguir entre técnicas y tecnologías del poder. Un ejemplo de las primeras es la técnica celular, utilizada tanto en los monasterios de los orígenes del cristianismo como en las cárceles del siglo XIX. Su historia, como vemos, no coincide con la de los dispositivos disciplinarios. A diferencia de la perspectiva de las técnicas, la descripción de las tecnologías del poder debe tener en cuenta el dispositivo dominante y las correlaciones que pueden establecerse entre los diferentes dispositivos. Desde este punto de vista, una técnica plurisecular, como la técnica celular, en la época de las disciplinas se inscribe en un nuevo sistema de correlaciones (**STP**, 10-11). Las tecnologías de poder, por la acción de numerosos factores, no dejan de modificarse y refuncionalizarse (**STP**, 123).

CARACTERÍSTICAS DE LOS DISPOSITIVOS DE SEGURIDAD. Foucault enumera cuatro características generales de estos dispositivos: los espacios de seguridad, lo aleatorio, su forma de normalización específica y la correlación entre dispositivos de seguridad y población.
1) ESPACIOS DE SEGURIDAD. Para describir el espacio propio de los dispositivos disciplinarios, Foucault retoma la comparación con los mecanismos de la soberanía y de la disciplina. A cada uno de estos dispositivos corresponde una determinada problemática espacial o, mejor, una determinada relación entre multiplicidad y espacialidad. El espacio propio de la soberanía es el territorio dentro de cuyos límites está sometida a ella la multiplicidad de los sujetos de derecho o la multiplicidad de un pueblo. También la disciplina, aunque se ejerza sobre los cuerpos individuales, debe hacer frente a una multiplicidad. Foucault, en efecto, ha insistido frecuentemente en el hecho de que los individuos no son un punto de partida, sino el producto que las disciplinas obtienen a partir de una cierta multiplicidad orgánica. Y la distribución del espacio (su reticulación, por ejemplo) es una de las técnicas que utilizan los dispositivos disciplinarios para individualizar los cuerpos. Pero, en el caso de los dispositivos de seguridad, el espacio no tiene que ver ni con el territorio soberano o su reticulación jerárquica disciplinaria ni con la multiplicidad de los sujetos-súbditos o la multiplicidad de los organismos susceptibles de individualización, sino con lo que se denomina técnicamente "el medio" (el efecto de masa de un conjunto de elementos naturales y artificiales) (**STP**, 22-23). Es aquí donde aparece otra forma de multiplicidad: la población, "una multiplicidad de individuos que no son y no existen sino profundamente, esencialmente, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual existen" (**STP**, 23).
2) LA ALEATORIEDAD DE LOS ACONTECIMIENTOS. La problemática fundamental del espacio de los dispositivos de seguridad es la circulación de hombres y cosas, con su temporalidad y aleatoriedad; a diferencia de la soberanía y la disciplina, que se ocupan, respectivamente, de los límites y de la ubicación (**STP**, 22). Por ello, los dispositivos de seguridad buscarán establecer una regulación de los acontecimientos teniendo en cuenta el elemento de la libertad (**STP**, 50).
3) LAS FORMAS DE NORMALIZACIÓN. La normalización es, sin duda, uno de los conceptos técnicos de Foucault. Las sociedades modernas son, para nuestro autor, sociedades de normalización. Foucault se había ocupado de mostrar, sobre todo en *Surveiller et punir* a partir de las formas de normalización dis-

ciplinaria, cómo la norma se distingue de la ley. En *Sécurité, territoire, population* su preocupación es, más bien, distinguir dos formas de normalización, la que tiene lugar a través de los mecanismos disciplinarios y la que producen los dispositivos de seguridad. Propone incluso utilizar diferentes términos: hablar de "formación" para las disciplinas y reservar el término "normalización" para los dispositivos de seguridad. La diferencia fundamental entre ambas formas de relacionarse con la norma radica en que, en el caso de las disciplinas, la norma precede a lo normal y lo anormal. Dicho en otros términos, los mecanismos disciplinarios parten de un determinado modelo, establecido en función de los objetivos que se quieren alcanzar. A partir de aquí, según su mayor o menor adecuación a la norma preestablecida, se lleva a cabo la discriminación entre lo normal y lo anormal (**STP**, 58-59). En el caso de los dispositivos de seguridad, en cambio, nos encontramos con un funcionamiento inverso: la norma se fija a partir de las normalidades diferenciadas, es decir, del establecimiento de las diferentes curvas de normalidad (**STP**, 65).

4) LA POBLACIÓN. Se trata, según Foucault, de "un personaje político absolutamente nuevo" (**STP**, 69). En los dispositivos de soberanía, en efecto, lo que está en juego es la relación entre la voluntad soberana y la voluntad de los sujetos-súbditos. Desde este punto de vista, la población se presenta sólo como una colección de sujetos de derecho, como la suma de las voluntades sometidas a la ley. Para los dispositivos de seguridad, en cambio, la población es "un conjunto de procesos que es necesario manejar en lo que tienen de natural y a partir de lo que tienen de natural" (**STP**, 79). Esta naturalidad de la población implica, en primer lugar, que se trata de un dato que depende de toda una serie de variables: el clima, el entorno material, el comercio, pero también de los valores morales y religiosos, etc. El efecto de conjunto de esta serie de variables no puede ser modificado por la voluntad del soberano a través de decretos o leyes. En este sentido, la naturalidad de la población escapa, por su propio espesor, al voluntarismo legal de los dispositivos de soberanía. Sin embargo, este espesor no significa que la naturalidad de la población sea inaccesible. Todo lo contrario, el objetivo de los dispositivos de seguridad es, precisamente, administrar y dirigir los procesos naturales de la población. Más allá de estas variables, señala Foucault, hay, en los pensadores del siglo XVIII, algo que es reconocido como invariable en el comportamiento de la población: el deseo (**STP**, 74). También aquí se trata de un elemento natural a partir del cual será posible gobernar a la población. "La producción del interés colectivo por el juego del deseo marca a la vez la naturalidad de la población y la artificialidad posible de los medios de los que puede disponerse para manejarla" (**STP**, 75). Por último, es necesario advertir que estos fenómenos, tomados en su conjunto y en términos proporcionales, son regulares, a pesar de la serie de variables de las que dependen (**STP**, 76).

Dispositifs de sécurité [25]: **1978** [23] **DE3**: 635, 654-655, 657. **STP**: 3, 13, 22, 31-32, 36, 46-47, 50, 57, 59, 111, 113. **1979** [1] **NB**: 74. **1983** [1] **DE4**: 371.

dispositivo de sexualidad

Véase: *Sexualidad.*

Dispositif de sexualité [63]: **1976** [52] **HS1**: 99, 140-147, 149-150, 160-162, 166-167, 169-173, 185, 198, 201, 203-208. **1977** [10] **DE3**: 234, 260, 298, 302, 312-313, 320. **1984** [1] **DE4**: 662.

divinatio

En el Renacimiento, forma del saber, desciframiento de las marcas de las cosas. Véanse: *Comentario, Episteme renacentista.*

Divinatio [8]: **1966** [7] **DE1**: 497. **MC**: 48, 73-74, 185. **1967** [1] **DE1**: 566.

doctrina

En *L'Ordre du discours*, Foucault distingue una serie de procedimientos de control del discurso que agrupa en tres categorías: procedimientos de exclusión (la prohibición, el tabú del objeto, el ritual de las circunstancias, la separación razón/locura, la oposi-

ción verdadero/falso), procedimientos internos de control de los discursos (discursos que controlan discursos: el comentario, el autor, la disciplina) y procedimientos que no persiguen el control sobre los poderes del discurso, sino sobre su aparición (fijan las condiciones de su circulación, imponen a los individuos ciertas reglas). En este tercer grupo, junto a lo que Foucault denomina las "sociedades de discurso" (las formas de enrarecimiento [*raréfaction*] del acceso a los discursos –antiguamente, los grupos de rapsodas; contemporáneamente, el sistema de edición)–, se encuentran las doctrinas (religiosas, políticas, filosóficas). A diferencia de las sociedades de discurso, donde se trata de limitar el acceso, las doctrinas aparecen a primera vista como un mecanismo de difusión, a veces sin límite. A diferencia de las disciplinas, la doctrina como dispositivo de control discursivo no se ejerce sólo sobre la forma y el contenido de los enunciados. La pertenencia doctrinal pone en juego tanto los enunciados como los sujetos, vinculando estrechamente unos a otros (**OD**, 44-45). Véase también: *Dogmatismo*.

Doctrine [190]: **1961** [6] **HF**: 84, 106, 681. **IAK**: 14, 44. **1963** [11] **NC**: VI, 9, 181, 188, 194-195, 198, 213-214. **1966** [3] **MC**: 65, 75, 138. **1968** [3] **DE1**: 633, 658. **1969** [2] **DE1**: 784, 801. **1971** [7] **LVS**: 29, 96. **OD**: 44-45. **1974** [11] **DE2**: 514, 516, 668. **PP**: 38, 72, 122, 190, 215, 257, 259, 330. **1975** [3] **AN**: 162, 302. **1976** [2] **HS1**: 184. **IDS**: 189. **1978** [20] **DE3**: 552, 641, 691. **STP**: 35, 81, 86, 88, 97, 104, 120, 162, 183, 192, 213, 222-223, 231, 315. **1979** [33] **DE3**: 756, 784, 811, 822. **NB**: 7, 49, 62, 92, 96, 99, 102, 106, 121-122, 127, 130, 132, 156, 158, 187, 215-216, 228, 237, 280. **1980** [1] **DE4**: 81. **1981** [3] **DE4**: 150. **1982** [10] **HS**: 166, 234, 291, 320, 338-339, 353, 425. **1983** [22] **DE4**: 422, 497, 517, 546, 555, 561. **GSA**: 14, 39, 45, 253, 267, 316, 321. **1984** [53] **CV**: 58, 66, 164, 167-168, 175, 177, 189, 191, 193-195, 199, 289-290. **DE4**: 570-571, 577, 595, 680. **HS2**: 18, 32, 39, 60, 85, 155, 160, 252-253. **HS3**: 121, 175, 198, 200, 239.

documento

Los problemas planteados por la transformación teórica en el campo del análisis histórico de la que forma parte la arqueología se pueden resumir en el cuestionamiento del documento. Este deja de ser esa materia inerte a partir de la cual la historia trata de reconstruir lo que los hombres han dicho o hecho: ahora se busca definir el tejido documentario según sus unidades, sus conjuntos, sus series, sus relaciones (**AS**, 13-14). De este modo, la arqueología no se ocupa de los discursos como documento, como el signo de otra cosa, sino como monumento, es decir, describiéndolos en sí mismos (**AS**, 15, 182). Véase: *Arqueología*.

* *Document* [50]: **1964** [4] **DE1**: 429-430. **1966** [2] **DE1**: 545. **1969** [7] **AS**: 13-14, 70, 182. **1972** [3] **DE2**: 277, 280.

dogmatismo

Como consecuencia del proceso de disciplinarización de los saberes, hacia fines del siglo XVIII se produce un cambio en la forma del dogmatismo. La antigua ortodoxia –forma religiosa y sobre todo eclesiástica del saber– implicaba la exclusión de ciertos enunciados científicamente verdaderos y fecundos. La nueva ortodoxia no concierne al contenido de los enunciados, sino a su forma (**IDS**, 163). Esta nueva modalidad del dogmatismo permite, a la vez, un liberalismo en cuanto al contenido de los enunciados y un control más riguroso sobre los procedimientos de enunciación. A partir de la disciplinarización podemos hablar, entonces, más que de una ortodoxia, de una ortología de los discursos (**IDS**, 164).

Dogmatisme [19]: **1957** [1] **DE1**: 139. **1961** [1] **HF**: 218. **1966** [5] **MC**: 256, 259, 352. **1975** [2] **DE2**: 816. **1976** [1] **IDS**: 163. **1978** [1] **DE3**: 538. **1980** [1] **DE4**: 65. **1981** [1] **DE4**: 160. **1983** [5] **DE4**: 431-433, 456, 517. **1984** [1] **DE4**: 567.

dominación

La dominación es tanto una estructura global de poder cuanto una situación estratégica, más o menos adquirida o consolidada en un duradero enfrentamiento entre adversarios en la historia (**DE4**, 243). • Las relacio-

nes de dominación son relaciones de poder que, en lugar de ser móviles y permitir a los *partners* una estrategia que las modifique, están bloqueadas y congeladas (**DE4**, 710-711). Las relaciones de poder, a diferencia de los estados de dominación, suponen el ejercicio de la libertad (**DE4**, 720). El poder no es un sistema de dominación que controla todo y no deja ningún espacio a la libertad (**DE4**, 721).

GOBIERNO, RESISTENCIA. Entre los juegos de poder y los estados de dominación se encuentran las técnicas de gobierno (**DE4**, 728). • En la relación consigo mismo (elemento constitutivo de la gubernamentalidad) encontramos un conjunto de prácticas que permiten constituir, definir, organizar estrategias que los individuos pueden desarrollar respecto de los otros (**DE4**, 728). • Foucault denomina "gubernamentalidad" al encuentro de las técnicas de dominación y las técnicas de sí (**DE4**, 785).

TÉCNICAS. Foucault distingue cuatro tipos de técnicas: de producción (que permiten producir, transformar y manipular objetos), de significación o comunicación (que permiten la utilización de signos y símbolos), de poder y de dominación (que permiten determinar la conducta de los otros) y técnicas de sí (aquellas que permiten a los individuos realizar ciertas operaciones sobre sí mismos: sobre el cuerpo, sobre el alma, sobre el pensamiento, etc.) (**DE4**, 171, 185).

CONTRATO, GUERRA. En *"Il faut défendre la société"*, Foucault opone dos esquemas de análisis del poder: el esquema jurídico contrato-opresión, y el esquema guerra-represión o guerra-dominación. En este último, la dominación no es un abuso de poder, sino una relación de fuerza, de guerra perpetua (**IDS**, 17). • En lugar de derivar el poder de la soberanía, en *"Il faut défendre la société"* se trata de extraer histórica y empíricamente los operadores de dominación (**IDS**, 38) y de entender la guerra como analizador de las relaciones de dominación (**IDS**, 40).

MICROFÍSICA DEL PODER, DISCIPLINA. La microfísica del poder supone concebir el poder no como una propiedad, sino como una estrategia; atribuir sus efectos de dominación no a una apropiación, sino a disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas, funcionamientos (**SP**, 31). • No es la dominación global la que se pluraliza y se distribuye hacia abajo. Hay que analizar la dominación desde abajo, a partir de los fenómenos, las técnicas, los procedimientos de poder (**DE3**, 181; **IDS**, 24). • A partir del siglo XVIII, no sólo hubo una racionalización económica, sino también una racionalización de las técnicas políticas, de las técnicas de poder y de las técnicas de dominación. La disciplina es una parte importante de este proceso (**DE3**, 392). • La disciplina establece un nexo coercitivo entre la potenciación de las aptitudes de los individuos y una dominación creciente (**SP**, 140). • La disciplina es una técnica de dominación de extrema racionalidad (**DE3**, 395).

PRÁCTICAS DE SÍ MISMO. Para los griegos de la Época Clásica, el individuo debe, a fin de constituirse como sujeto virtuoso y temperante, instaurar respecto de sí mismo una relación de dominación-obediencia (**HS2**, 82). Véase: *Cuidado*.

LUCHAS. Hoy en día prevalecen las luchas contra la sujeción –la sumisión de la subjetividad– aun cuando las luchas contra la dominación y la explotación no hayan desaparecido (**DE4**, 228).

BURGUESÍA, CLASE. Cualquier cosa puede deducirse del fenómeno general de dominación de la clase burguesa (**IDS**, 28). Véase: *Burguesía*.

ESTADO, SOBERANÍA, DERECHO. El siglo XIX se preocupó por las relaciones entre las grandes estructuras económicas y el poder del Estado; ahora los problemas fundamentales son los pequeños poderes y los sistemas difusos de dominación (**DE2**, 806). • El discurso y la técnica del derecho tuvieron por función esencial disolver la dominación dentro del poder para hacer aparecer, en su lugar, dos cosas: los derechos legítimos de la soberanía y la obligación legal de la obediencia. Foucault presenta la situación inversa, esto es, muestra cómo el derecho es un instrumento de dominación. Pero no sólo la ley, sino también las instituciones, los reglamentos. Por dominación no hay que entender un hecho masivo y global de pre-

dominio de uno sobre otros o de un grupo sobre otro, sino las múltiples formas en que puede ejercerse el poder en una sociedad (**DE3**, 177-178; **IDS**, 30, 33). • En las sociedades humanas no hay poder político sin dominación (**DE4**, 40).

HOBBES. El discurso filosófico-jurídico de Hobbes ha sido una manera de bloquear el discurso del historicismo político del siglo XVII, sustituyendo el concepto de dominación por el de soberanía (**IDS**, 96). • La soberanía, sea que se trate de una república por institución o por adquisición, no se establece por una dominación belicosa, sino por el cálculo que permite evitar la guerra (**IDS**, 243).

NACIÓN. A partir de la obra de Sieyès *¿Qué es el tercer Estado?*, lo que constituye una nación no es la dominación sobre otras, sino sus capacidades y virtualidades que se ordenan hacia la constitución del Estado (**IDS**, 200).

RAZÓN. Se podría concluir que la promesa del Iluminismo de alcanzar la libertad por el ejercicio de la razón fue reemplazada por el dominio de la razón a través del pensamiento científico, de la técnica y de la organización política (**DE4**, 73, 438). • La historia de la razón como historia de la dominación de la razón forma parte de la interrogación filosófica desde Max Weber hasta Habermas (**DE4**, 438). Véase: *Modernidad*.

ARENDT. Para Foucault, no se puede hacer una distinción tan tajante entre relaciones de poder y relaciones de dominación como la que realiza Hannah Arendt. Es necesario adoptar una perspectiva empírica y analizar caso por caso (**DE4**, 589).

GUBERNAMENTALIDAD. El análisis de los procedimientos y las tecnologías de la gubernamentalidad implica deshacerse de "una Teoría General del Poder (con todas las mayúsculas) o de las explicaciones por la Dominación en general" (**GSA**, 41).

Véase: *Arendt*. Véanse: *Historia, Poder*.

Domination [494]: **1961** [5] **HF**: 230, 525, 607, 626. **IAK**: 25. **1963** [1] **NC**: 23. **1966** [1] **MC**: 345. **1970** [3] **DE2**: 24, 87-88. **1971** [25] **DE2**: 145, 148, 237. **LVS**: 4-6, 18, 63, 66-67, 134, 166, 202-203, 205-206. **OD**: 12. **1972** [2] **DE2**: 310, 361. **1973** [1] **DE2**: 409. **1974** [17] **DE2**: 496-497, 532, 539, 546-547, 549, 614, 640, 679, 682, 684. **PP**: 84, 237, 336. **1975** [21] **AN**: 19, 282. **DE2**: 694, 725, 790, 806-807, 815. **SP**: 30-31, 139-140, 147, 193, 225, 234, 277, 298, 312. **1976** [146] **DE3**: 33, 35, 74, 83, 94-95, 123, 125, 127-130. **HS1**: 84, 112-114, 117, 121, 126, 128, 135, 158, 165, 173, 186. **IDS**: 14, 17-18, 21, 24-28, 30, 33, 37-40, 47, 55, 57, 82, 87-88, 90, 94-96, 128-129, 131-132, 139, 150, 170, 175-176, 178-179, 189, 193, 195, 200-202, 204-206, 208-211, 234. **1977** [63] **DE3**: 146, 152, 170, 173-174, 177-178, 180-182, 184, 187, 194, 199, 232, 280, 305, 307, 348, 378-379, 390-392, 394-395, 406-407, 424-425. **1978** [37] **DE3**: 433, 500, 533, 548, 558, 560, 579, 581, 607, 681, 688, 714, 716. **STP**: 29, 66, 243, 248, 256, 266, 299-301, 306, 308, 312, 316, 324. **1979** [13] **DE3**: 798, 804. **NB**: 28, 54, 61, 73, 96, 111, 129, 133, 299. **1980** [7] **DE4**: 40, 73, 82, 85, 89. **1981** [6] **DE4**: 170-171, 186. **1982** [23] **DE4**: 227-228, 233-234, 243, 261, 264-265, 277, 344. **HS**: 60, 177, 290, 434. **1983** [29] **DE4**: 438, 447, 449-451, 476, 482-483, 500-502, 517, 540, 547. **GSA**: 6, 41, 73, 138, 244-245, 248, 345. **1984** [85] **CV**: 10, 207, 276. **DE4**: 588-590, 596, 676, 678, 710-711, 714-716, 720-721, 724, 727-729, 746. **HS2**: 11, 20, 75-77, 81-82, 91, 96-97, 101-102, 105-106, 143, 146, 159, 190, 203, 224, 238, 242-243, 265, 268. **HS3**: 34, 43-44, 82, 84-85, 262, 272. **1985** [1] **DE4**: 768. **1988** [8] **DE4**: 785.

Don Quijote

La obra *Don Quijote*, de Cervantes, señala los límites de la episteme renacentista y el comienzo de la clásica. En este sentido, *Don Quijote* es la primera obra moderna (**MC**, 62), que propone nuevas relaciones entre la semejanza y los signos. "Don Quijote no es el hombre de la extravagancia, sino, más bien, el peregrino meticuloso que se detiene ante todas las marcas de la semejanza" (**MC**, 60). Él tiene que demostrar que los personajes de los libros de caballería dicen la verdad, debe colmar de realidad los signos contenidos en estos relatos. "Don Quijote debe

ser fiel a este libro en el que él mismo se ha convertido realmente" (**MC**, 62). Las obras *Justine* y *Juliette*, de Sade, se encuentran en la misma posición respecto de la cultura moderna que la obra de Cervantes (**MC**, 223). "*Juliette* extenúa este espesor de lo representado para que afloren en él sin el menor defecto, la menor reticencia, el menor velo, todas las posibilidades del deseo" (**MC**, 223). Claramente, Foucault utiliza "moderno" en dos sentidos diferentes: con el sentido específico que tiene en *Les Mots et les choses*, cuando afirma que las obras de Sade inauguran la cultura moderna, y con un sentido más amplio, que incluye la Época Clásica, cuando afirma que *Don Quijote* es la primera obra moderna. • "En el fondo, mis comentarios sobre *Don Quijote* son una especie de pequeño teatro en el que quería poner en escena primero lo que yo contaría posteriormente [...]. Quería divertirme mostrando en el *Quijote* esta especie de descomposición del sistema de signos que se verifica en la ciencia entre los años 1620 y 1650. No estoy convencido de que ello represente el fondo y la verdad del *Quijote*" (**DE2**, 171).

Don Quichotte [45]: **1961** [6] **HF**: 56-58, 60, 109. **1963** [3] **DE1**: 257-258, 278. **1964** [2] **DE1**: 298. **1966** [23] **DE1**: 499, 543. **MC**: 60-62, 222-223. **1971** [10] **DE2**: 171-172, 213-214, 218. **1975** [1] **DE2**: 709.

Dumézil, Georges (1898-1986)

ASCENDENCIA DUMEZILIANA. Una carta de Foucault a Roger Caillois, del 25 de mayo de 1966, confirma, en el caso de que fuera necesario, esta apreciación: "Quiero decir que frecuentemente me gustaría aproximarme a lo que usted hace tan maravillosamente. ¿Se trata de una común *ascendencia* dumeziliana?" (**DE4**, 162).

ESTRUCTURA. Si dejamos de lado la mención en el "Prefacio" a *Histoire de la folie à l'âge classique*, la siguiente mención a Dumézil en los escritos de Foucault se encuentra en una breve entrevista publicada en *Le Monde* el 22 de julio de 1961. En esta ocasión, una de las preguntas que le formularon fue quiénes lo habían inspirado para hacer un trabajo de filosofía sobre la locura y no sobre la razón. El entrevistador, J.-P. Weber, le sugiere como posibilidad el psicoanálisis, Lacan en particular. Foucault responde: "Sí, pero también y principalmente Dumézil. [...] Por su idea de estructura. Como Dumézil hizo con los mitos, yo traté de descubrir las formas estructuradas de experiencia cuyo esquema se puede hallar, con modificaciones, en diferentes niveles" (**DE1**, 168). La estructura en cuestión en el trabajo de Foucault es la exclusión, la segregación social.

CIENCIAS HUMANAS. Algunos años más tarde, en *Les Mots et les choses*, el nombre de Dumézil vuelve a aparecer. Ya no se trata sólo de un reconocimiento personal y tampoco de la afirmación de un nexo metodológico, sino de un juicio histórico sobre la ubicación y el sentido histórico de su obra. Esta referencia se encuentra en el último capítulo, titulado "Las ciencias humanas", en la sección "Los tres modelos". Según Foucault, se podría llevar a cabo una historia de las ciencias humanas en los siglos XIX y XX siguiendo la preeminencia del modelo biológico en un primer momento, del económico luego y finalmente del filológico. Pero este desplazamiento, según nuestro autor, estuvo acompañado por otro, el que conduce a las ciencias humanas del primero al segundo de los conceptos que articulan cada uno de estos modelos: de la función a la norma, en el caso de la biología; del conflicto a la regla, en el caso de la economía; y de la significación al sistema, en el caso de la filología. La obra de Dumézil ejemplifica este último movimiento (**MC**, 371). Los desplazamientos mencionados tuvieron sobre todo dos consecuencias. Por un lado, permitieron unificar el campo de las ciencias humanas. Ya no es posible admitir, como en otra época, la existencia de una psicología patológica, de conflictos que no pueden ser resueltos o de espacios sociales carentes de significación, contrapuestos a una supuesta psicología normal. Por otro lado, estos desplazamientos permitieron la disociación entre representación y conciencia. Así, por ejemplo, la función del concepto de significación, sostiene Foucault, ha sido mostrar cómo el lenguaje puede ser objeto de representación, sin pasar necesariamente por el dominio de la conciencia, sin ser un discurso necesariamente explíci-

to. El papel del concepto complementario de sistema es mostrar cómo la significación es sólo una instancia derivada, y no primera (**MC**, 373).

ESTRUCTURALISMO, IDEA DE HOMBRE. En una entrevista del mismo año, 1966, Foucault vuelve sobre la relación de Dumézil con la problemática de las ciencias humanas. Como en Lévi-Strauss y en Lacan, sostiene, una de las consecuencias del trabajo de Dumézil es que la idea de hombre tiende a volverse innecesaria y, por lo tanto, a desaparecer (**DE1**, 516). • En un contexto diferente, una entrevista para *La Presse de Tunisie* de 1967, Foucault insiste en situar la obra de Dumézil entre los representantes mayores del estructuralismo, junto a Lacan y Lévi-Strauss (**DE1**, 584). • Pocos años más tarde, en una conferencia dictada en 1970 en la Universidad de Keio, Foucault, por decirlo de algún modo, ofrece el marco en el que debe entenderse el estructuralismo de Dumézil y, al hacerlo, a diferencia de lo que sucede en las referencias anteriores, lo distancia del trabajo de Lévi-Strauss. La conferencia lleva como título "Revenir à l'histoire", pues, para él, las relaciones entre el estructuralismo y la historia han sido frecuentemente mal entendidas y ello concierne de modo particular al trabajo de Dumézil (**DE2**, 268). La tesis general de Foucault es que, contrariamente a una opinión bastante generalizada, la descripción en términos estructurales no implica la exclusión de la historia, sino todo lo contrario: ella hace posible comprender la historia efectiva en términos de acontecimiento. En este sentido, la función del estructuralismo ha sido la de desligar la historia del sistema ideológico en el que se había desarrollado al menos en Francia, es decir, como la disciplina que tenía por tarea mantener viva la totalidad del pasado nacional y, de este modo, justificar el derecho de la burguesía a ocupar el poder. "Las dos funciones fundamentales de la historia tal como se la practica hoy no son más el tiempo y el pasado, sino el cambio y el acontecimiento" (**DE2**, 273). Para ilustrar su posición, Foucault se sirve, entre otros ejemplos, de los trabajos de Dumézil. A diferencia de cuanto sucedía con la mitología comparada del siglo XIX, sostiene, Dumézil no busca mostrar las semejanzas, por ejemplo, entre los mitos de diferentes religiones, sino el juego de las diferencias. En efecto, Dumézil, a partir de los isomorfismos entre la leyenda romana de Horacio y las existentes en otros países, especialmente en Irlanda, se ocupa de mostrar el juego de las diferencias y su sistema. "[...] un análisis es estructural cuando estudia un sistema transformable y las condiciones en que sus transformaciones se efectúan" (**DE2**, 276).

HISTORIA JUPITERIANA. En *"Il faut défendre la société"*, el curso de los años 1975-1976 en el Collège de France, la referencia a la obra de Dumézil tiene que ver también, como en la conferencia en la Universidad de Keio antes mencionada, con los usos de la historia. Pero esta vez no se trata de servirse de Dumézil para ejemplificar los nuevos usos de la historia, sino para caracterizar los usos tradicionales: las funciones de esa práctica de la historia que Foucault denomina jupiteriana (**IDS**, 59).

PRÁCTICAS SOCIALES. En "La Vérité et les formes juridiques", originariamente una serie de conferencias pronunciadas por Foucault en 1973, en la Universidad Católica de Río de Janeiro, más precisamente en la mesa redonda de cierre, Foucault vuelve sobre el trabajo de Dumézil y sobre su ubicación y, al mismo tiempo, su diferenciación en la constelación o, más bien, nebulosa estructuralista. En la medida en que Dumézil busca una estructura, un sistema de oposiciones, sus trabajos están emparentados con los de Lévi-Strauss, pero, a diferencia de este, Dumézil no concede ningún privilegio al mito verbal. Las relaciones, estructurales si se quiere, que pueden establecerse en un relato mítico, también pueden hallarse en un ritual religioso o en una práctica social. Dumézil, a diferencia de Lévi-Strauss, reubica la práctica del discurso en el interior de las prácticas sociales (**DE2**, 636). De este modo, no se busca analizar el discurso como cadena significante, sino como una estrategia inserta en las prácticas sociales. En otros términos, ya no se trata de analizar solamente enunciados, sino las funciones estratégicas de los discursos.

SÓCRATES. En el último curso dictado por Foucault en el Collège de France, en 1984,

Le Courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres, publicado en enero de 2009, encontramos numerosas referencias a Dumézil que resultan de particular interés. El curso está dedicado a las nociones de *decir verdadero* (*dire-vrai*), la parresia y la *epiméleia*, a sus configuraciones y a su historia. En este contexto, Foucault se ocupa de las últimas palabras que Platón, en el *Fedón*, pone en boca de Sócrates: "Critón, debemos un gallo a Esculapio. Paga la deuda, no lo descuides" (118b). A pesar de que se habían formulado varias interpretaciones al respecto, según nuestro autor, esta frase permaneció sin explicación durante más de dos mil años. Foucault se detiene en una de ellas, quizá la más extendida y aceptada, según la cual el sentido de las palabras de Sócrates sería agradecer a Esculapio, ante la muerte inminente, el haberlo curado de la enfermedad de la vida. Tanto Nietzsche como Wilamowitz-Moellendorff, para citar dos casos eminentes y opuestos, habían notado las dificultades de esta interpretación (**CV**, 90-93). Resulta difícil sostener que Sócrates considere la vida como una enfermedad y, al respecto, el mismo *Fedón* resulta ilustrativo. La figura de Sócrates aparece, en efecto, como la de quien ha llevado una vida filosófica, pura, sin pasiones ni deseos. Para Foucault, Dumézil resuelve el enigma de estas últimas palabras. Ellas no se refieren a la vida considerada como una enfermedad y tampoco, como también se ha sostenido, a una enfermedad de la que Sócrates habría sido curado anteriormente. Sin negar que se trate de una enfermedad, lo que por otro lado sería difícil de sostener, Dumézil remite al *Critón*. Es necesario notar, además, que la enfermedad en cuestión concierne tanto a Sócrates como a Critón; es, por tanto, una enfermedad común, de la que ambos han sido curados. Ahora bien, ¿de qué enfermedad se trata? El argumento del *Critón* gira en torno a la propuesta que recibe Sócrates, precisamente de parte de él, de evadirse de prisión. Una de las razones aducidas por este para sostener su proposición es que, si él y sus amigos no hicieran todo lo posible por salvar la vida de Sócrates, la mayoría de los ciudadanos consideraría que carecen de nobleza. La argumentación de Sócrates retoma, precisamente, este punto. ¿Es necesario tener en cuenta la opinión de los demás, de la mayoría? Para Sócrates, hay que dejarse guiar por la verdad y no por la opinión. Por ello, sostiene Dumézil, la enfermedad de la que han sido curados Sócrates, Critón y también los otros discípulos de Sócrates es la enfermedad de la opinión. Por ello, hay que agradecer a Esculapio, ofreciéndole un gallo en sacrificio (**CV**, 94). Luego de reconstruir la interpretación de Dumézil, Foucault señala que esta curación no es obra de la medicina, sino de ese conjunto de prácticas que se inscriben en el marco de lo que los griegos llaman *epiméleia*, es decir, el cuidado de sí, y que son el núcleo conceptual del curso (**CV**, 101). En la clase del 22 de febrero de 1984, Foucault retoma el texto de Dumézil dedicado a las últimas palabras de Sócrates. Este trabajo, *"Le Moyne noir en gris dedans Varennes": Sotie nostradamique; suivie d'un divertissement sur les dernières paroles de Socrate* (París, Gallimard, 1984), incluye en realidad dos partes: una dedicada a Nostradamus, calificada por el autor como *sotie*, farsa satírica, y otra, a Platón, calificada como *divertissement*, divertimento. Foucault se interesa aquí precisamente en la coexistencia en el mismo libro de dos comentarios, aparentemente al menos, muy disímiles. El primero está dedicado a Nostradamus, cuyo escrito se encuentra lo más alejado posible de la racionalidad; el segundo, a las últimas palabras del fundador de la racionalidad occidental. En el juego entre ambos, Dumézil pone a prueba su método de análisis filosófico-estructural (**CV**, 111-112).

Georges Dumézil [123]: **1961** [4] **DE1**: 167-168. **1966** [1] **DE1**: 516. **1967** [5] **DE1**: 584-585, 590, 614-615. **1968** [2] **DE1**: 665, 667. **1969** [1] **DE1**: 822. **1971** [3] **LVS**: 82, 94. **OD**: 73. **1972** [12] **DE2**: 273-276. **1974** [17] **DE2**: 569, 635-637. **1976** [1] **IDS**: 73. **1980** [1] **DE4**: 62. **1983** [23] **DE4**: 415. **GSA**: 105, 113-116, 120-121. **1984** [53] **CV**: 30, 65, 68, 84-85, 87-89, 91, 93-94, 97, 99-101, 105-106, 109, 111-112.

Durkheim, Émile (1858-1917)

ENFERMEDAD. La concepción de Durkheim y la de los psicólogos americanos (Benedict) tienen en común que la enfermedad es con-

siderada desde un punto de vista negativo (como desvío respecto de la norma) y, a la vez, virtual (como posibilidades en sí mismas no mórbidas) (**MMPE**, 73). Durkheim y los psicólogos americanos, al concebir la enfermedad como desviación, son víctimas de una ilusión cultural: nuestra sociedad no quiere reconocerse en este enfermo que persigue o encierra; cuando se trata de diagnosticar, excluye al enfermo (**MMPE**, 75).

CASTIGO. Si se adopta el punto de vista de Durkheim en el estudio de las formas históricas del castigo ("Dos leyes de la evolución penal"), es decir, si sólo se estudian las formas sociales generales, se corre el riesgo de tomar los procesos de individualización como principio de la "humanización" del castigo, cuando se trata, más bien, de un efecto de las nuevas tácticas del poder. Foucault, en cambio, sigue otra metodología (**SP**, 28). • Durkheim se planteaba cómo la sociedad puede crear una cohesión entre los individuos; Foucault se plantea el problema inverso: cómo la sociedad funciona a partir de la exclusión (la cárcel, por ejemplo) (**DE2**, 527). Véase: *Castigo*.

SOCIOLOGÍA, PODER. "Y el viejo realismo, al estilo de Durkheim, que pensaba la sociedad como una sustancia que se opone al individuo, que, por su parte, es también una especie de sustancia integrada dentro de la sociedad, este viejo realismo me parece ahora impensable" (**DE1**, 441). • Foucault quiere emancipar el análisis del poder del privilegio de la regla y de la prohibición que ha dominado la etnología y la sociología del poder a partir de Durkheim (**DE4**, 184).

Émile Durkheim [36]: **1954** [5] **MMPE**: 72-73, 75, 85. **1962** [4] **MMPS**: 72-73, 75, 96. **1965** [2] **DE1**: 441, 447. **1966** [1] **MC**: 371. **1968** [1] **DE1**: 726. **1969** [4] **DE1**: 816, 823. **1975** [8] **AN**: 95, 100. **SP**: 28. **1978** [7] **DE3**: 478-479, 579. **STP**: 87. **1979** [1] **NB**: 90. **1981** [3] **DE4**: 184.

economía

"[...] el arte de gobernar es, precisamente, el arte de ejercer el poder bajo la forma y según el modelo de la economía" (**STP**, 98). Desde esta perspectiva, en el siglo XVIII, el término "economía" comienza a adquirir su sentido moderno: un campo de intervención gubernamental (**STP**, 99). Véase: *Arte de gobernar*. • "Economía de las almas" es la expresión que utiliza Gregorio de Nacianzo para hablar del pastorado (**STP**, 196). Véase: *Conducta*.

ECONOMÍA POLÍTICA. Acerca de la función de la economía política en la episteme moderna, véase: *Hombre*.

* *Économie* [1385]: **1966** [92] **DE1**: 541, 548. **MC**: 13, 90, 137, 177-179, 198, 204, 213, 219-220, 230, 232-233, 236, 238-239, 247, 255, 257-259, 264-266, 268-271, 273-274, 292-294, 320-321, 323, 340, 356, 358, 363-368, 372-373, 377, 380-382, 389, 393, 396. **1977** [41] **DE3**: 140, 143, 149, 157-158, 169-170, 176, 181, 186, 204, 208-211, 233-235, 253, 257, 263-264, 277-280, 299, 370, 400, 402, 422. **1978** [212] **DE3**: 640-642, 650-651, 653-655, 658, 682, 702, 721. **STP**: 5, 11-13, 17, 27, 29, 31, 34-36, 39, 42, 49, 55, 57, 69, 78-80, 84-85, 88-89, 91, 97-99, 107-111, 116, 118, 121, 124, 134, 167, 176, 182, 186, 196, 200, 204, 208, 212, 216-217, 220, 233, 240-241, 278-279, 313, 326, 335, 339, 345, 353, 355-356, 358-359, 361-362. **1979** [499] **DE3**: 728, 731, 735-736, 759. **NB**: 3, 15-20, 22, 24, 27-28, 31, 34, 39-41, 43, 49, 51, 60, 62-63, 67, 71-72, 78-79, 81-83, 85-87, 89-92, 95-96, 98-102, 105-108, 111-114, 117-121, 123-130, 132, 135, 137-150, 153, 156-159, 161-163, 165-168, 170, 173, 176-179, 181-186, 191, 195, 200-202, 204-205, 207-208, 212, 215-219, 224-229, 231, 237-239, 241-242, 245-246, 248-249, 251, 253-255, 262-263, 265, 267, 269, 271-275, 283-291, 298-301. **1980** [16] **DE4**: 18, 25, 29, 33, 56-57, 68-70, 76, 102. **1981** [6] **DE4**: 148, 174, 186, 204, 212.

económica

La económica circunscribe uno de los ámbitos de interrogación acerca del uso de los placeres analizados por Foucault en *L'Usage des plaisirs*, segundo tomo de *Histoire de la sexualité*: el que concierne al hombre como jefe de familia (**HS2**, 108). Foucault divide la exposición en tres partes: 1) *La sabiduría del matrimonio* (**HS2**, 159-168). Según una fórmula del *Contra Neera*, atribuido a Demóstenes, un griego tiene cortesanas para sus placeres, concubinas para las atenciones de todos los días y esposas para asegurarse una descendencia legítima y cuidar de la casa. Sin embargo, la separación radical entre el matrimonio y las pasiones no alcanza para definir adecuadamente el matrimonio en la Antigüedad. Si se profundiza demasiado esta separación, se corre el riesgo de aproximar anacrónicamente la austeridad de los filósofos a la moral del cristianismo. Pero si en lugar de considerar los códigos se analiza la problematización de la conducta sexual, entonces aparece con claridad que el nexo de conyugalidad no es el fundamento de una obligación recíproca y simétrica. En efecto, el hombre debe restringir sus placeres, o al menos sus *partenaires*, porque está casado: esto significa, ante todo, ser jefe de una familia, tener autoridad, ejercer un poder en el ámbito de la casa (*oikos*) y sostener sus obligaciones de ciudadano. Por lo tanto, debe dar pruebas del dominio de sí mismo (condición de todo jefe) limi-

tando sus placeres o sus *partenaires*. En el caso de la mujer, en cambio, la obligación de no tener otro *partenaire* que su marido proviene del hecho de que está bajo el poder de este (**HS2**, 166-167). 2) *La familia de Iscómaco* (**HS2**, 169-183): El *Económico* de Jenofonte es el tratado de la vida matrimonial más elaborado que nos dejó la Grecia clásica. La obra se desarrolla como un gran análisis del arte de gobernar: el arte doméstico es de la misma naturaleza que el arte político o el militar, en la medida en que se trata de gobernar a los otros (**HS2**, 171). Respecto de la relación del esposo con la esposa, Jenofonte subraya la responsabilidad que tiene el marido de convertir a su esposa en su colaboradora para el gobierno y la administración de la casa. En el transcurso del diálogo, Iscómaco debe exponer cómo llevarlo a cabo y mostrar cómo puede aprenderse este arte. En esta ética de la vida matrimonial, la fidelidad exigida al esposo es mucho más que la exclusividad sexual: está en juego, también, el mantenimiento del estatuto de la esposa, de sus privilegios y de su primacía respecto de todas las otras mujeres (**HS2**, 183). 3) *Tres políticas de la templanza* (**HS2**, 184-203). Estas comprenden *Las leyes* de Platón, el *Nicocles* de Isócrates y la *Económica* atribuida a Aristóteles. A primera vista, cada uno de estos tratados, a diferencia del de Jenofonte, parece sugerir un "doble monopolio sexual", una cierta simetría entre el marido y la esposa. En este sentido, se ubican muy cerca de lo que será luego la moral cristiana. Pero no es así. La fidelidad recíproca no es efecto del compromiso personal entre los esposos, sino la consecuencia de una regulación política: en el caso de Platón, autoritariamente impuesta; en los otros, impuesta por el hombre a sí mismo como autolimitación (**HS2**, 185). • Durante la época helenística y romana, del siglo II a. C. al siglo II d. C., el nexo conyugal fue problematizado de otra manera. Foucault señala al menos dos consecuencias importantes: 1) El arte de la existencia matrimonial, sin renunciar a la administración y gestión de la casa, al nacimiento y la procreación, concede un espacio significativamente mayor a la relación personal entre los esposos, que comienza a considerarse un aspecto primero y fundamental. Más que una técnica de gobierno, hallamos una estilística del nexo individual. 2) El principio de moderación de la conducta del hombre casado se sitúa entre los deberes de reciprocidad, más que en el gobierno de los otros (**HS3**, 174-175). • Durante esta época rigen tres principios que, considerados desde el punto de vista del código, no representan ninguna novedad: monopolio de las relaciones sexuales, deshedonización de las relaciones, finalidad procreadora. Estos principios no están ausentes en los textos de la Época Clásica y, por otro lado, seguirán vigentes con el cristianismo. Pero en los textos de Musonio, Séneca, Plutarco o Hierocles, el nexo entre el matrimonio y los *aphrodisia* no se establece, esencialmente, ni a partir del primado de los objetivos sociales o políticos ni postulando un mal originario e intrínseco de los placeres, como en la Época Clásica y en el cristianismo, respectivamente, sino vinculándolos a través de una común pertenencia de naturaleza, razón y esencia (**HS3**, 215).

* *Économique* [1397]: **1982** [42] **HS**: 59, 63, 82, 97, 144, 155-156, 161. **1984** [84] **HS2**: 44, 78, 83, 88, 93, 97, 107, 157, 161, 169-171, 175, 182-184, 193-199, 201, 218-219, 223-224, 231, 234, 275-276, 280, 285. **HS3**: 36, 40-41, 43-45, 49, 65, 92-94, 173-174, 187-188, 203, 208, 276, 280.

Edipo

En "La Vérité et les formes juridiques" (**DE2**, 538-646), una serie de cinco conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973, Foucault se ocupa de la historia de Edipo –especialmente en la segunda y la tercera conferencia–, pero no como el punto de origen y de formulación del deseo, sino como un episodio de la historia del saber que coincide con el momento de emergencia de la investigación (*enquête*) (**DE2**, 542). A partir de *El anti-Edipo*, de Deleuze y Guattari, donde se argumenta que Edipo no es ni una verdad atemporal ni una verdad profundamente histórica de nuestro deseo, sino un instrumento de coerción y limitación utilizado por los psicoanalistas, Foucault muestra cómo la historia de Edipo representa un momento particular de las relaciones entre saber y poder, entre poder

político y conocimiento, en el que todavía nos encontramos inmersos (**DE2**, 554). "La tragedia de Edipo es fundamentalmente el primer testimonio que tenemos de las prácticas judiciales griegas" (**DE2**, 555). En la Grecia arcaica la determinación de la verdad judicial se realizaba mediante una prueba que tenía la forma del desafío, como, por ejemplo, una carrera de carros, o mediante un juramento ante los dioses: no había juez, ni sentencia, ni investigación, ni testimonios para establecer la verdad. En las tragedias de Sófocles, aun cuando aparezcan residuos de estas prácticas, la búsqueda de la verdad tiene otra forma. Foucault describe este mecanismo a través de lo que denomina la "ley de las mitades" (para expresar el contenido literal del término "símbolo") (**DE2**, 557). El símbolo define una de las formas de ejercicio del poder. Quien lo ejerce o quien conoce un secreto puede partir en dos un vaso de cerámica u otro objeto, conservar una de las partes y entregar la otra a otro, para que lleve un mensaje o atestigüe su autenticidad. En *Edipo*, cada personaje posee un fragmento de esa pieza cuya unidad debe ser reconstituida: Apolo y Tiresias, Edipo y Yocasta, los servidores y los esclavos. En el juego de este ensamblaje, lo que al inicio se dijo en forma profética adquiere la forma del testimonio (**DE2**, 561). Y finalmente, un pastor puede vencer por sí solo a los más potentes por medio del juego de la verdad que ha visto y que enuncia. "*Edipo rey* es una especie de resumen de la historia del derecho griego" (**DE2**, 570). Esta obra representa la gran conquista de la democracia griega: el derecho de atestiguar, de oponer la verdad al poder, una verdad sin poder a un poder sin verdad. De aquí se desprende una serie de consecuencias: 1) la elaboración de las formas tradicionales de la prueba y la demostración (cómo producir la verdad, en qué condiciones, qué formas observar, qué reglas aplicar); 2) el desarrollo del arte de persuadir acerca de la veracidad de la propia afirmación (la retórica); 3) el desarrollo de un nuevo tipo de conocimiento (que recurre al testimonio, al recuerdo, a la investigación) (**DE2**, 571).

ANTI-EDIPO, PSICOANÁLISIS. "Ser anti-Edipo se ha convertido en un estilo de vida, un modo de pensar y de vida" (**DE3**, 134-135).

PARRESIA. La comparación entre el *Ion* de Eurípides y el *Edipo rey* de Sófocles ocupa un lugar central en el análisis de *Le Gouvernement de soi et des autres*. Véase: *Parresia*.

VOLUNTAD DE SABER. No es "la 'ignorancia' o el 'inconsciente' de Edipo lo que aparece en primer plano en la tragedia de Sófocles, sino, más bien, la multiplicidad de saberes, la diversidad de los procedimientos que los producen y la lucha de los poderes que tiene lugar a través de su enfrentamiento" (**LVS**, 245). Acerca de la lectura foucaultiana de *Edipo rey*, como una tragedia del exceso de saber y no del inconsciente, en oposición al psicoanálisis, véase: *Voluntad de saber*.

Véanse: *Deleuze*, *Psicoanálisis*.

Œdipe [564]: **1954** [2] **MMPE**: 26, 87. **1961** [1] **HF**: 422. **1962** [5] **DE1**: 191, 198, 200. **MMPS**: 26, 98. **1964** [5] **DE1**: 375-376, 416. **1969** [2] **DE1**: 768-769. **1971** [238] **LVS**: 15, 94, 177-179, 181, 191-193, 225-253. **1973** [3] **DE2**: 420. **1974** [206] **DE2**: 542, 553-570, 577, 582, 623-626, 628-630, 634-635. **PP**: 88. **1975** [5] **AN**: 96, 271. **DE2**: 777, 781. **1976** [4] **HS1**: 172. **IDS**: 7, 20. **1977** [14] **DE3**: 133-136, 162, 354, 373. **1978** [6] **STP**: 117, 127, 136, 171. **1979** [1] NB: 243. **1982** [11] **HS**: 352, 425-426, 433. **1983** [56] **GSA**: 41, 51, 58, 60, 71, 78-80, 84-86, 89, 100, 105, 107-109, 121, 130, 140, 332. **1984** [5] **CV**: 243-244.

educación

Aunque las ideas y los análisis de Foucault han interesado justamente a quienes se ocupan de la educación, ninguno de sus textos está enteramente consagrado a esta cuestión. El tema de la educación, sin duda importante en su obra, aparece siempre en relación con otros, a partir de otros; en primer lugar entre ellos, la disciplina. Al respecto resulta necesario seguir los desarrollos de *Surveiller et punir* y de *Les Anormaux*. La organización de la educación occidental se inscribe en el gran proceso de reorganización del poder moderno, que comienza durante la monarquía y se profundiza con el fin del absolutismo. Foucault subrayará el

proceso de disciplinarización de la educación y la nueva importancia que cobrará en ese marco el tema del cuerpo. En *Les Anormaux*, se ocupa de la educación en el contexto de la gran cruzada contra la masturbación y de la sexualización de las conductas infantiles en el siglo XVIII. • "Todo sistema de educación es una manera política de mantener o de modificar la apropiación de los discursos, con los saberes y los poderes que ellos conllevan" (**OD**, 45-46). • Refiriéndose a la formación de las disciplinas modernas, Foucault señala en relación con la educación y la pedagogía cristianas: "Para el hombre disciplinado, como para el verdadero creyente, ningún detalle es indiferente, pero no tanto por el sentido que se oculta en él, sino por el punto de apoyo que encuentra allí el poder que quiere alcanzarlo" (**SP**, 141). • A partir de la Revolución Francesa, uno de los objetivos que se prescribirá a la enseñanza primaria será fortificar y desarrollar el cuerpo (**SP**, 212). • Lo "normal" se establece como principio de coerción en la enseñanza con la instauración de una educación estandarizada y el establecimiento de las escuelas normales (**SP**, 186). • A partir de los siglos XV y XVI, Occidente comienza a preocuparse por la educación, no sólo del clero, sino de las personas destinadas a ser comerciantes, hombres de leyes, etc. Se comienza a formar a los niños desde muy temprano. Este proceso de educación burguesa, cada vez más popular, se inscribe en los fenómenos de disciplinarización de la sociedad (**DE3**, 375). • "En *Surveiller et punir*, traté de mostrar cómo cierto tipo de poder que se ejerce sobre los individuos por intermedio de la educación, por la formación de su personalidad, era correlativo, en Occidente, no sólo del nacimiento de una ideología, sino también de un régimen de tipo liberal" (**DE4**, 90). • Hacia fines del siglo XVIII aparece con fuerza la idea de una educación natural, según cierto esquema racional. Poner en funcionamiento este tipo de educación implica activar el contacto inmediato entre padres e hijos, la sustancialización de la pequeña familia alrededor del cuerpo del niño y la racionalización o permeabilidad de la relación padres-hijos por una disciplina pedagógica y médica (**AN**, 240). En ese contexto, que se inscribe en la gran campaña contra la masturbación, se instala el debate sobre la educación estatal (**AN**, 241).

Éducation [392]: **1954** [1] **MMPE**: 85. **1957** [3] **DE1**: 121, 141, 151. **1961** [11] **HF**: 106, 301, 435, 456, 458, 569, 599, 607, 626, 686. **1962** [1] **MMPS**: 96. **1963** [1] **NC**: 31. **1964** [4] **DE1**: 293-294, 311, 402. **1966** [2] **DE1**: 517. **MC**: 127. **1969** [1] **DE1**: 734. **1970** [3] **DE2**: 67, 105, 127. **1971** [10] **DE2**: 193, 232. **LVS**: 11, 51, 125, 146. **OD**: 45-46. **1972** [7] **DE2**: 298-299, 334, 337, 350, 353. **1973** [2] **DE2**: 430, 454. **1974** [59] **DE2**: 489, 515-516, 534, 627, 664. **PP**: 61-62, 80, 92-93, 117, 190, 197-198, 207, 210, 212-214, 216, 218, 223-230, 288, 298. **1975** [69] **AN**: 46, 57, 217, 240-243, 246-248, 263, 275, 283. **DE2**: 746, 784, 805, 825. **SP**: 101, 141, 143, 151, 158, 163, 174, 186, 201, 205, 208, 212, 217, 236, 238-239, 254-255, 257, 271-272, 275, 281, 298, 302, 313. **1976** [35] **DE3**: 15, 18, 20, 34, 55, 76, 90, 103, 112. **HS1**: 40-41, 83, 137, 145, 184, 197. **IDS**: 30, 111, 136, 142, 159, 184, 201. **1977** [13] **DE3**: 150, 159, 184, 259, 293, 329, 352, 375, 394, 423. **1978** [16] **DE3**: 588, 591. **STP**: 77, 116, 121, 142, 147, 149, 162, 202, 235, 255, 329, 337. **1979** [22] **DE3**: 728, 733, 741, 817. **NB**: 68, 146, 186, 209, 218, 221-222, 235, 239, 243, 249, 252, 271. **1980** [2] **DE4**: 90, 93. **1981** [2] **DE4**: 154, 192. **1982** [63] **DE4**: 231, 352, 358. **HS**: 27, 33, 35-36, 38, 44, 52-53, 60-61, 92, 98, 103, 121, 129-130, 215, 221, 235, 299, 313, 324-325, 336, 416, 420-421. **1983** [11] **DE4**: 375, 460, 485. **GSA**: 164, 180, 260, 281-283, 316. **1984** [47] **CV**: 58-59, 109, 114, 117-118, 122-124, 128, 140, 144, 184, 190, 236, 254, 262, 279. **DE4**: 583. **HS2**: 50, 61, 72, 80, 87-88, 92, 172-173, 216, 228, 239. **HS3**: 47, 65, 76, 99, 153, 157, 178, 183, 208. **1988** [7] **DE4**: 785, 790, 795, 809, 821.

enciclopedia

En la episteme clásica, la *ars combinatoria* y la *enciclopedia* obedecen a la necesidad de responder a las imperfecciones de las lenguas naturales. La enciclopedia define el recorrido de las palabras, prescribe los caminos más naturales, describe los movimientos legítimos del saber, codifica las relaciones de vecindad y de semejanza (**MC**, 217). La enciclopedia vincula los vértices de

la designación y de la derivación en el cuadrilátero clásico del lenguaje (**MC**, 225). Véase: *Episteme clásica*.

Encyclopédie [110]: **1954** [4] **DE1**: 66, 86. **MMPE**: 78-79. **1957** [1] **DE1**: 155. **1961** [25] **HF**: 239, 260, 278, 284, 295-296, 307-308, 324, 343-344, 348, 408-409, 419, 460-461, 509, 513-514, 597. **1963** [5] **NC**: 9, 18, 28, 137, 183. **1964** [1] **DE1**: 309. **1966** [29] **DE1**: 542-543, 547. **MC**: 7, 9-10, 53, 90, 97, 100, 102, 125-126, 193, 217, 260. **1967** [5] **DE1**: 564, 599. **DFA**: 13-14. **1969** [4] **DE1**: 765-766, 822. **1971** [3] **DE2**: 213, 219. **LVS**: 140. **1973** [1] **DE2**: 424. **1974** [8] **DE2**: 536. **PP**: 21, 31, 259, 265, 329. **1975** [5] **AN**: 97, 215, 246. **SP**: 37, 177. **1976** [4] **IDS**: 126, 147, 161. **1978** [9] **DE3**: 557, 653. **STP**: 29, 73, 79, 85, 110, 370. **1979** [2] **NB**: 15, 27. **1982** [1] **HS**: 249. **1984** [1] **CV**: 199. **1988** [2] **DE4**: 823.

encierro

"El gran encierro" es el título del segundo capítulo de la primera parte de *Histoire de la folie à l'âge classique*. Allí se narra la formación del espacio clásico de la locura. Véase: *Locura*.

Renfermement [48]: **1961** [19] **DE1**: 165. **HF**: 67, 84, 86, 90, 105, 107, 113, 141, 146, 149, 443, 480, 507, 526, 542, 582, 668, 678. **1964** [1] **DE1**: 417. **1972** [3] **DE2**: 296, 319, 392. **1974** [3] **PP**: 71, 191, 265. **1975** [10] **AN**: 41, 44, 276. **DE2**: 804, 824. **SP**: 143, 200, 212, 304. **1976** [1] **HS1**: 54. **1977** [8] **DE3**: 142, 144, 368-369, 404, 418-420. **1978** [1] **DE3**: 631. **1982** [1] **HS**: 406. **1983** [1] **DE4**: 460.

enkráteia

Foucault se ocupa de la *enkráteia* en el ámbito de la problematización moral de los placeres en *L'Usage des plaisirs* (**HS2**, 74-90). La *enkráteia* se caracteriza por una forma activa de dominio de sí mismo que permite resistir o luchar en el orden de los deseos y de los placeres. Su significado es vecino al de *sophrosyne*, pero en este último caso se trata más bien de un estado en el que no sólo es necesario ser temperante, sino también piadoso, justo (**HS2**, 75). En la Época Clásica griega, el uso del término *enkráteia* pone el acento, más bien, sobre el ejercicio, del que Foucault señala cinco características: 1) El dominio implica una relación agonística, de combate. 2) Se trata también de un combate consigo mismo. 3) El resultado de esta lucha por el dominio de sí mismo es una victoria mucho más bella que la que se obtiene en los gimnasios o en los concursos. 4) Esta forma autocrática se desarrolla según diferentes modelos, especialmente dos: el de la vida doméstica (el hombre temperante gobierna sus deseos como a sus servidores) y el de la vida cívica (los deseos son asimilados a la plebe que es necesario dirigir). 5) Para ejercitarse en esta lucha es indispensable una ascesis. • Para el pensamiento griego de la Época Clásica, la ascesis que permite al sujeto constituirse como sujeto moral forma parte del ejercicio de la vida virtuosa, de la vida del hombre libre y político. Más tarde, esta ascesis obtendrá su autonomía: por un lado, el aprendizaje de los ejercicios del gobierno de sí mismo se separará del de los que tienden a gobernar a los otros; por otro, también tendrá lugar una separación entre la forma de estos ejercicios y la virtud (los ejercicios del dominio de sí mismo tenderán a constituirse en una técnica particular) (**HS2**, 90).

Enkráteia [25]: **1977** [1] **DE3**: 316. **1982** [1] **HS**: 417. **1983** [1] **GSA**: 261. **1984** [22] **HS2**: 41, 45, 74-76, 81, 88, 96, 177-178, 180, 182. **HS3**: 145.

enrarecimiento

Véase: *Discurso*.

Raréfaction [26]: **1961** [3] **HF**: 93, 511, 675. **1963** [2] **NC**: 182. **RR**: 174. **1966** [1] **MC**: 395. **1969** [2] **AS**: 15, 156. **1971** [6] **OD**: 28, 38, 54, 67. **1974** [2] **PP**: 246-247. **1976** [1] **HS1**: 21. **1977** [1] **DE3**: 229. **1982** [1] **HS**: 122. **1983** [2] **DE4**: 491, 555. **1984** [5] **HS2**: 31, 106, 112, 134, 153.

enunciado

CONDICIONES DE EXISTENCIA. La primera tarea de la arqueología es negativa: desprenderse

de aquellas categorías tradicionales con las que la historia de las ideas o de la literatura describen lo que ha sido dicho (autor, libro, obra). Aparece así un dominio de análisis constituido por todos los enunciados efectivamente dichos o escritos, en su dispersión de acontecimientos y en su singularidad (**AS**, 39). Es necesario definir, entonces, el nivel propio de la descripción arqueológica de los enunciados. Foucault lo distingue del análisis lingüístico y del análisis de la historia del pensamiento. También los lingüistas trabajan con enunciados y los describen, pero en este caso se trata de establecer aquellas reglas que permitirían eventualmente construir nuevos enunciados. Para la arqueología el problema es otro: no las reglas mediante las cuales se pueden construir nuevos enuciados, sino cómo es posible que sólo hayan existido tales enunciados, y no otros. La historia del pensamiento, por su parte, busca encontrar, más allá de los enunciados o a partir de ellos, la intención del sujeto hablante, sus actividades conscientes o inconscientes. El análisis arqueológico de los enunciados no los remite a una instancia fundadora, sino sólo a otros enunciados, para mostrar sus correlaciones, sus exclusiones, etc. (**AS**, 39-41). El enunciado es una proposición o una frase considerada desde el punto de vista de sus condiciones de existencia, no estrictamente como proposición o como frase (**DE1**, 778).

PROPOSICIÓN, FRASE, ACTO DE HABLA. Foucault utiliza frecuentemente las expresiones "performance verbal o lingüística", "formulación", "frase", "proposición". Es necesario entender por "performance" verbal o lingüística todo conjunto de signos efectivamente producidos a partir de una lengua natural o artificial; por "formulación", el acto individual o colectivo que hace surgir, a partir de la materialidad, un conjunto de signos; por "frase", la unidad analizada por la gramática; por "proposición", la unidad de la lógica. Por "enunciado", en cambio, es necesario entender la modalidad de existencia de un conjunto de signos, modalidad que le posibilita ser algo más que la simple reunión de marcas materiales: referirse a *objetos* y a *sujetos*, entrar en relación con otras formulaciones y ser repetible. Estos atributos no se reducen ni a las posibilidades de la frase en cuanto tal ni a las posibilidades de la proposición en cuanto tal. Por "objeto", "sujeto", "relaciones" o "posibilidad de repetición", no hay que entender aquí ni las cosas ni el sujeto psicológico o trascendental, ni los conceptos ni la estructura de la idealidad, ni las opiniones ni un proyecto teórico, sino las instancias que hemos definido en el artículo *Formación discursiva*. El enunciado se articula sobre la frase o sobre la proposición, pero no se deriva de ellos. En primer lugar, el enunciado no se reduce a la proposición por dos razones: 1) para hablar de enunciado no es necesario que exista una estructura proposicional; 2) dos expresiones equivalentes desde el punto de vista lógico no son necesariamente equivalentes desde el punto de vista enunciativo. En segundo lugar, en cuanto a la correspondencia entre el enunciado y la frase, Foucault señala que no todos los enunciados poseen la estructura lingüística de la frase. No sólo porque el enunciado comprende los sintagmas nominales –aunque se podría descubrir en ellos una estructura predicativa potencial–, sino porque, por ejemplo, las palabras dispuestas en columna en una gramática latina, como "*amo, amas, amat...*", constituyen también un enunciado (**AS**, 109). Junto a estas distinciones respecto de la unidad de la gramática y de la lógica, y precisamente a causa de ellas, Foucault debe afrontar la correspondencia entre los enunciados y los actos de habla. Pero no hay una relación biunívoca entre enunciados y actos ilocucionarios (**AS**, 111). La descripción del enunciado no equivale al análisis lógico ni al gramatical: se ubica en un nivel específico (**AS**, 142-143), allí donde es posible abordar una existencia que no está escondida (Foucault la caracteriza como *non-cachée*), pero tampoco visible. No está escondida porque el enunciado o, más bien, la función enunciativa se ejerce a través de elementos significantes efectivamente producidos, como frases y proposiciones. Pero no es visible puesto que se ejerce a través de otras unidades como la frase o la proposición: está supuesta en el hecho de que existen el significado y el significante, pero no se identifica con ellos. La descripción enunciativa no se ocupa de lo que se da en el lenguaje, sino del hecho de que existe el lenguaje, determinadas formulaciones efectivamente pronun-

ciadas o escritas, y busca determinar las condiciones de posibilidad de esa existencia. A modo de resumen, el nivel enunciativo se ubica entre la materialidad bruta de las formulaciones y la regularidad formal de las frases y las proposiciones. • Acerca de esta existencia no escondida y no visible, la distinción searleana entre reglas constitutivas y regulativas puede ofrecer un paralelismo clarificador. Los enunciados se comportarían respecto de las normas que determinan su regularidad de manera análoga a como se comportan los actos ilocucionarios respecto de las reglas constitutivas.

FUNCIÓN ENUNCIATIVA, FORMACIONES DISCURSIVAS. Más que un elemento, el enunciado es algo así como el átomo del discurso, una función que se ejerce verticalmente respecto de estas otras unidades (como la proposición o la frase). Ahora bien, la descripción de la función enunciativa coincide con la de las formaciones discursivas: son correlativas (**AS**, 152). A partir de esta correlación es posible delimitar la noción de práctica discursiva: "un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y el espacio, que han definido para una época dada, y un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa" (**AS**, 153-154).

Énoncé [472]: **1961** [4] **DE1**: 171. **HF**: 166, 318. **IAK**: 64. **1963** [8] **DE1**: 281. **NC**: XIII, 111, 114, 118. **RR**: 32, 46, 50. **1964** [1] **DE1**: 417. **1966** [6] **DE1**: 506, 519-520. **MC**: 11, 103, 112. **1968** [27] **DE1**: 636, 638, 640-642, 644, 647-649, 705-707, 709-710, 724. **1969** [255] **AS**: 39-40, 42, 44, 79, 103, 105-126, 128-146, 148, 150, 152, 156-157, 163, 170-171, 188, 191-192, 217, 238, 269, 272. **DE1**: 734, 745, 778. **1970** [3] **DE2**: 28, 82. **1971** [40] **DE2**: 207. **LVS**: 44, 46, 55, 59-67, 82, 106, 144, 181. **OD**: 17, 25, 44. **1974** [20] **DE2**: 484-485, 634, 636. **PP**: 118, 143, 156-158, 160. **1975** [6] **AN**: 11, 158, 160-161, 166. **1976** [6] **DE3**: 32, 102. **HS1**: 15, 82, 113. **IDS**: 164. **1977** [4] **DE3**: 143, 245, 260, 301. **1978** [9] **DE3**: 437, 584, 602, 607, 611. **1979** [2] **NB**: 163, 253. **1980** [2] **DE4**: 71, 126. **1982** [7] **HS**: 226, 250, 279, 298, 310, 391. **1983** [65] **GSA**: 59-66, 117, 162, 174, 265, 320. **1984** [6] **CV**: 45, 201-202, 216. **HS2**: 190. **HS3**: 80. **1985** [1] **DE4**: 771.

Epicteto

Según Foucault, Epicteto marca la más alta elaboración filosófica del cuidado de sí mismo: define al hombre como el ser que ha sido confiado a su propio cuidado (**HS3**, 61). Las referencias a Epicteto son numerosas en los textos de Foucault. No hay, sin embargo, una exposición sistemática de su pensamiento, sino menciones que se insertan en el marco general del tema del cuidado de sí mismo en el contexto de la filosofía helenista. Señalamos, a continuación, las más importantes. • Epicteto insiste en que la escuela no sea considerada como un simple lugar de adquisición de conocimientos; la concibe, más bien, a partir de las metáforas médicas regularmente utilizadas, como un hospital del alma donde se llevan a cabo las operaciones necesarias para la cura (**HS3**, 71; **HS**, 87, 96). Aunque la escuela de Epicteto no era un lugar de residencia, existía, según los testimonios, alguna forma de convivencia (**HS**, 133). En ella se ofrecía la formación necesaria para cumplir con la misión del filósofo: conducir a los otros al cuidado de sí mismos. Esto último requiere dos condiciones: ser *protreptikós* (capaz de hacer dirigir el espíritu en la dirección correcta) y *elenktikós* (bueno en el arte de la discusión, capaz de refutar los errores). En este sentido, Epicteto nos ofrece lo que se podría denominar un esquema de formación profesional del filósofo (**HS**, 134-135). • Desde este punto de vista, es decir, el del acercamiento entre la medicina y la moral, se subraya la importancia de reconocerse como enfermo, como necesitado del trabajo de cura (**HS3**, 73-74). • Las metáforas que utiliza Epicteto (como, por ejemplo, aquellas que se refieren a la actitud de vigilancia respecto de uno mismo) han tenido una influencia considerable en la espiritualidad cristiana (**HS3**, 79). • Para él, el "examen", actitud del alma respecto de sí misma, consiste en distinguir las representaciones, en probarlas, para evitar aceptar lo que nos es ofrecido en ellas "a primera vista" (**HS3**, 80). • Epicteto sostiene la imposibilidad de universalizar la renuncia al matrimonio. En su retrato del cínico ideal, esta renuncia se sigue de la necesidad de cumplir con la misión de ocuparse de los seres humanos, y se vincula sólo a razones circunstanciales, no

esenciales (**HS3**, 182-185). • Epicteto evoca el ideal de no tener relaciones sexuales antes del matrimonio (**HS3**, 196). • Sostiene la exigencia de fidelidad matrimonial (**HS3**, 200). • Acerca de la relación entre cuidado de sí y cuidado de los otros, Epicteto nos ofrece un desarrollo en dos planos. En el plano natural, el mundo está organizado de modo tal que cada ser busca su propio bien. Ahora bien, al hacerlo, naturalmente busca el bien de los otros. En el plano del hombre, de carácter reflexivo, el hombre que tiene cura de sí mismo como corresponde cumple necesariamente con sus deberes respecto de la comunidad (**HS**, 188-190). • Foucault analiza también la posición de Epicteto acerca del oído como receptor del logos; es decir, los ejercicios de escucha (**HS**, 321-323, 329-331).

Épictète [382]: **1982** [188] **DE4**: 356-358, 362, 364-365. **HS**: 5, 10-11, 21, 23, 56, 63, 79, 87-88, 93, 96-99, 101-103, 115, 117, 120, 133-137, 139, 141-143, 148, 150, 179, 185, 188-191, 195, 199, 206, 209-210, 214, 216-217, 255, 277, 286-287, 298, 307, 315, 319-323, 329-331, 335, 342, 349-350, 352-353, 407, 412-414, 416, 418-419, 422-427, 432, 438-439, 441, 454, 457, 459, 461, 464, 468-469. **1983** [26] **DE4**: 391, 399, 401, 408, 417, 421, 551. **GSA**: 296-297, 311, 317-320, 327. **1984** [159] **CV**: 7, 21, 145, 153-154, 157-158, 161-162, 213, 232-233, 244-245, 249-250, 264, 267-269, 271-279, 283-290, 294-295. **DE4**: 616, 628, 669, 698, 700, 712. **HS2**: 25, 281. **HS3**: 53, 61-62, 66-67, 71-72, 74-75, 79-81, 83, 105-107, 111-112, 174, 181-183, 185-186, 196, 200, 270, 277. **1988** [9] **DE4**: 795, 802-803.

Epicuro

En el marco del análisis de la cultura del cuidado de sí mismo en la época helenística, Foucault se ocupa varias veces de Epicuro, especialmente a propósito de la extensión temporal del cuidado de sí mismo (nunca es demasiado temprano ni demasiado tarde para ocuparse de sí mismo) (**HS3**, 63; **HS**, 85), la concepción de la filosofía como una medicina cuyo remedio es la verdad (**HS**, 94), la estructura de la escuela epicúrea (**HS**, 131-133), la relación amistad-utilidad (**HS**, 185-186), la oposición *paideia*/fisiología (**HS**, 230-233) y la noción de parresia (**HS**, 231-232, 373-374). • "Es [a propósito de la parresia] la primera vez que se encuentra, me parece, esta obligación que se volverá a encontrar en el cristianismo" (**HS**, 374). Véase: *Parresia*.

Épicure [74]: **1970** [2] **DE2**: 78, 80. **1982** [55] **DE4**: 354-355, 363. **HS**: 23, 79, 85, 94, 98, 102, 120, 130-131, 140-141, 185-186, 195, 216, 220, 229-233, 235, 250, 338, 373, 393, 455-456. **1983** [4] **DE4**: 421, 423, 553. **1984** [9] **CV**: 187. **HS2**: 28. **HS3**: 60, 63, 75, 114, 277. **1988** [4] **DE4**: 788, 792-793.

epiméleia

Véase: *Cuidado*.

Epiméleia [151]: **1981** [1] **DE4**: 213. **1982** [81] **DE4**: 353-355. **HS**: 4-6, 10-13, 15, 18, 24, 28, 31-33, 38, 44, 46, 49-51, 58, 64, 66-67, 73, 76, 79, 82, 88, 97, 113, 176, 400, 421, 429, 437, 439, 443, 465. **1983** [10] **DE4**: 385, 400-401, 409. **GSA**: 299. **1984** [58] **CV**: 6, 80, 84, 91, 93, 101-102, 109-111, 114, 117-119, 123-124, 138, 140, 142, 146, 227, 277, 310. **DE4**: 622-623, 629, 716. **HS2**: 85, 119, 176, 191, 233. **HS3**: 59, 65. **1988** [1] **DE4**: 787.

epithymía

Véase: *Deseo*.

Epithumía [7]: **1984** [7] **HS2**: 52, 66. **HS3**: 128, 160, 232.

episteme

La episteme define el campo de análisis de la arqueología. En *Les Mots et les choses*, la descripción arqueológica está centrada exclusivamente en la episteme (**MC**, 13), pero esta no es la única dirección que puede tomar la arqueología. Otras arqueologías son posibles: de la sexualidad, de la imagen –el espacio, la luz, los colores–, de la ética, del saber político (**AS**, 251-255). Foucault pasa de una concepción monolítica de la episteme en *Les Mots et les choses* a una concep-

ción más abierta en *L'Archéologie du savoir*. "En *Les Mots et les choses* la ausencia de puntos de referencia metodológica pudo hacer creer que se trataba de un análisis en términos de totalidad cultural" (**AS**, 27). En *L'Archéologie du savoir*, Foucault quiere dar un contenido a la noción de episteme a partir de otras nociones –formaciones discursivas, enunciado, archivo–, delimitadas desde un punto de vista arqueológico. Es necesario remitirse a los artículos correspondientes para comprender el concepto de episteme en la obra de Foucault. • Además de este cambio, es necesario tener en cuenta que a medida que Foucault se interesa por la cuestión del poder y la ética, el concepto de episteme será reemplazado, como objeto del análisis, por el de dispositivo y, finalmente, por el de práctica. El dispositivo es más general que la episteme: esta es sólo un dispositivo específicamente discursivo, que permite separar lo científicamente incalificable de lo calificable, no lo falso de lo verdadero (**DE3**, 300-301; cf. *Dispositivo*). En los textos dedicados al estudio de la cultura de sí mismo, por último, el término "episteme" aparece como sinónimo de saber: saber teórico, saber práctico (**HS**, 301-302). • La episteme tiene, en primer lugar, una determinación temporal y geográfica. Foucault habla de "episteme occidental", "episteme del Renacimiento", "episteme clásica", "episteme moderna". En *Les Mots et les choses* mantiene, como dijimos, una concepción monolítica de la episteme: "En una cultura y en un momento dado, nunca hay más que una episteme, que define las condiciones de posibilidad de todo saber" (**MC**, 179). • En segundo lugar, según el prefacio del mismo libro, describir la episteme es mostrar la región intermedia entre los códigos fundamentales de una cultura: los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus intercambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas y las teorías científicas y filosóficas que explican todas estas formas del orden (**MC**, 11-12). • En tercer lugar, la descripción no refiere los conocimientos ni al punto de vista de su forma racional ni al de su objetividad, sino más bien a sus condiciones de posibilidad (**MC**, 13). Se trata de describir las relaciones que existieron en determinada época entre los diferentes dominios del saber (**DE2**, 371), la homogeneidad en el modo de formación de los discursos (**IDS**, 185). De este modo, se puede pensar la descripción de la episteme como una mirada horizontal entre los saberes. • Como dijimos, Foucault abandonará esta concepción demasiado monolítica y, en *L'Archéologie du savoir*, buscará definir el nivel de la descripción arqueológica de la episteme a partir del concepto de *formación discursiva* (**AS**, 249-250). • Características de la episteme: 1) Es un campo inagotable y nunca puede darse por cerrado; no tiene por finalidad reconstruir el sistema de postulados al que obedecen todos los conocimientos de una época, sino recorrer un campo indefinido de relaciones. 2) No es una figura inmóvil que aparece un día y luego desaparece bruscamente; es un conjunto indefinidamente móvil de escansiones de corrimientos, de coincidencias que se establecen y se deshacen. 3) Permite captar el juego de coerciones y limitaciones que, en un momento dado, se imponen al discurso. 4) No es una manera de replantear la cuestión crítica (esto es: dada una determinada ciencia, ¿cuáles son sus condiciones de legitimidad?) (**AS**, 250-251; **DE1**, 676).

RENACIMIENTO, CLASICISMO, MODERNIDAD. Según el análisis de *Les Mots et les choses*, la arqueología mostró dos grandes discontinuidades en la episteme occidental: la que inaugura la Época Clásica (hacia mediados del siglo XVII) y la que, hacia comienzos del siglo XIX, marca el umbral de nuestra Modernidad. *Les Mots et les choses* está consagrado al análisis de ambas (**MC**, 13). Nos hemos ocupado de ellas en los artículos: *Episteme clásica*, *Episteme renacentista* y *Hombre*.

KANT. La episteme no tiene nada que ver con las categorías kantianas (**DE2**, 371).

PARADIGMA. Foucault es consciente de haber confundido demasiado la episteme, en *Les Mots et les choses*, con algo así como el paradigma (**DE3**, 144).

Véanse también: *Archivo*, *Arqueología*, *Dispositivo*, *Formación discursiva*, *Práctica*.

Épistémè [124]: **1966** [57] **DE1**: 493, 495. **MC**: 13, 45, 47, 55, 68, 71, 76-77, 85-87, 89, 100, 140, 179, 183, 192, 219-220, 222, 258-259,

261-262, 270, 320-321, 323, 336-338, 346, 356-358, 375-379, 385, 390, 395, 397. **1967** [8] **DFA**: 9, 18-20. **1968** [6] **DE1**: 676, 679, 696. **1969** [14] **AS**: 249-255. **1970** [1] **DE2**: 34. **1971** [11] **DE2**: 172-173, 210, 216, 220. **LVS**: 11-12. **1972** [8] **DE2**: 370-372. **1973** [1] **DE2**: 415. **1975** [1] **SP**: 312. **1976** [3] **HS1**: 189. **IDS**: 20, 191. **1977** [9] **DE3**: 300-301, 310, 317. **1978** [2] **DE3**: 575. **STP**: 242. **1980** [1] **DE4**: 71. **1982** [2] **DE4**: 278, 327.

episteme clásica

La noción de episteme clásica se refiere a la disposición del saber durante los siglos XVII y XVIII. En ese marco, Foucault reconoce los siguientes dominios: la *gramática general*, la *historia natural* y el *análisis de las riquezas*.

GRAMÁTICA GENERAL. La gramática general no es la simple aplicación de la lógica a la teoría del lenguaje ni una prefiguración de la filología. Es más bien el estudio del orden verbal en relación con la simultaneidad que el lenguaje tiene por objeto representar (**MC**, 97). La gramática general comporta cuatro teorías o ejes de elaboración. 1) La teoría del verbo o de la proposición (**MC**, 107-111): el verbo es la condición de todo discurso y, para la Época Clásica, el lenguaje no comienza con la expresión, sino con el discurso, con la proposición. El verbo "ser" afirma la coexistencia de dos representaciones (**MC**, 109). 2) La teoría de la articulación (**MC**, 111-119): del mismo modo que el verbo "ser" es esencial a la forma de la proposición, también la generalidad del nombre es esencial al discurso. La teoría de la articulación explica esta generalización (**MC**, 113). 3) La teoría de la designación (**MC**, 119-125): el principio de la nominación primera contrabalancea la primacía formal del juicio. El análisis del lenguaje de la acción explica cómo puede constituirse un signo a partir de las gesticulaciones o los gritos involuntarios. Las raíces o palabras rudimentarias no se contraponen a los otros elementos lingüísticos como lo natural a lo arbitrario, sino que se diferencian en que han sido asumidas por los hombres a partir de un proceso de comprensión. 4) La teoría de la derivación (**MC**, 125-131): explica cómo las palabras y los signos en general se modifican en forma y en contenido. La forma cambia debido a factores extralingüísticos, como, por ejemplo, la moda y la facilidad o no para pronunciar ciertos sonidos. La teoría de los tropos explica las modificaciones del contenido. • Las teorías de la proposición, de la articulación, de la designación y de la derivación son como los segmentos de un cuadrilátero cuyos lados se oponen y se prestan apoyo (**MC**, 131).

HISTORIA NATURAL. La tarea de la historia natural es disponer de los datos de la observación en un espacio ordenado y metódico. En este sentido, la historia natural puede definirse como la nominalización de lo visible, la disposición taxonómica de los seres vivientes que se sirve de una nomenclatura adecuada. Para ello recurre, por un lado, a la noción de estructura, y por otro, a la de carácter. La estructura de los seres vivientes se define por los valores, no necesariamente cuantitativos, que se pueden asignar a cada una de estas cuatro variables: la forma de los elementos, la cantidad, la manera en que se distribuyen unos respecto de otros y las dimensiones relativas. La descripción de la estructura es respecto de lo observable lo que la proposición es respecto de la representación, es decir, la disposición lineal, sucesiva, de lo que se nos ofrece de manera simultánea. La noción de carácter, por su parte, permite generalizar la descripción de las estructuras observables. Esta generalización ha seguido dos técnicas: el *sistema* (Linneo) y el *método* (Adanson, Buffon). Linneo limita la comparación a uno o a pocos elementos, como, por ejemplo, el aparato reproductivo. Adanson, en cambio, describe, primero, una especie arbitrariamente elegida, luego, las diferencias entre esta y una segunda, después, la compara con una tercera, etc. La teoría de la estructura ocupa el lugar que ocupaban en la gramática general las teorías de la proposición y de la articulación; la teoría del carácter, en cambio, ocupa el lugar de las teorías de la designación y de la derivación. Estructura y carácter permiten la disposición en *tableau* de los seres vivientes. En la historia natural, el conocimiento de los individuos empíricos se adquiere mediante un cuadro ordenado, continuo y universal de todas las diferencias posibles (**MC**, 157).

ANÁLISIS DE LAS RIQUEZAS. A diferencia de lo que ocurre en el Renacimiento, en la Época Clásica la función fundamental de la moneda es la sustitución: ahora bien, no sustituye porque vale, sino que vale porque sustituye. Sobre la base de este presupuesto surgen dos teorías: la moneda como signo y la moneda como mercancía; en ambos casos, la moneda se inscribe en un intercambio diferido. Los precios, por su parte, dependen de la relación de representación entre la moneda y las riquezas en el proceso de intercambio. La teoría clásica de la moneda define el modo en que los bienes pueden ser representados en el proceso de intercambio, y también las relaciones de representación entre la moneda y los bienes. La teoría del valor, por su parte, define por qué existe el comercio o, lo que es lo mismo, cómo se constituye el valor. "La teoría de la moneda y de los precios ocupa en el análisis de las riquezas la misma posición que la teoría del carácter en la historia natural" (**MC**, 215).

GÉNESIS, *MÁTHESIS*, TAXONOMÍA. A comienzos del siglo XVII, la semejanza, que determinaba durante el Renacimiento la forma y el contenido del saber, se convierte en la ocasión y en el lugar del error: una mezcla de verdad y falsedad que exige ser *analizada* en términos de identidad y diferencia (**MC**, 65-68). La crítica cartesiana de la semejanza confiere al acto de comparación un nuevo estatuto. Comparar ya no consiste en buscar la manera en que las cosas se asemejan, sino en analizarlas en términos de *orden* y de *medida*. Medir, calcular las identidades y las diferencias, es confrontar las cantidades continuas o discontinuas con un patrón exterior. Ordenar es analizar las cosas, sin referirlas a un patrón exterior, sino según su grado de simplicidad o de complejidad. Durante la Época Clásica, conocer es analizar según el orden y la medida; pero, como todos los valores aritméticos son ordenables en forma serial, siempre es posible reducir el medir al ordenar. • La tarea del pensamiento consistirá, entonces, en elaborar un método de análisis universal que, estableciendo un orden cierto entre las representaciones y los signos, refleje el orden del mundo. La semejanza deja de ser la forma común a las palabras y a las cosas y también deja de asegurar el nexo entre estas. Sin embargo, la Época Clásica no la ha excluido de manera absoluta; la sitúa en el límite de la representación y como condición de ella. En efecto, la ciencia general del orden exige doblemente la semejanza: por un lado, es necesario proporcionar un contenido a las representaciones; por otro lado, es necesario que la semejanza sea la ocasión de la comparación. La idea de génesis reúne estas dos exigencias, al desarrollarse, en primer lugar, como una analítica de la imaginación, de la facultad de referir la temporalidad lineal de la representación a la espacialidad simultánea de la naturaleza, y, en segundo lugar, como un análisis de la naturaleza, de la posibilidad y la imposibilidad de reconstituir, a partir de ella, un orden representativo (**MC**, 84). • Podemos reconstruir el cuadro general de la episteme clásica, partiendo de lo empírico, como sigue: en primer lugar, encontramos la *génesis*; en segundo lugar, la *taxonomía*; en tercer lugar, la *máthesis*. La génesis –analítica de la imaginación y analítica de la naturaleza– se ocupa de la semejanza entre las representaciones y de la semejanza entre las cosas, es decir, explica cómo, a través del murmullo insistente de la semejanza entre las cosas y de la similitud entre las representaciones, la comparación es posible. En el otro extremo encontramos la *máthesis*, una ciencia del orden de las representaciones simples que se sirve del álgebra como instrumento. Entre la génesis y la *máthesis* se sitúa la taxonomía, una ciencia del orden de las representaciones complejas que se sirve de un sistema de signos no algebraicos para analizarlas y descomponerlas. En un extremo, el análisis de la constitución del orden a partir de lo empírico; en el otro, una ciencia del orden calculable. Entre ambos, la taxonomía, que analiza la representación atribuyendo un signo a cuanto nos es dado en esta: percepciones, pensamientos, deseos, etc. La tarea de la taxonomía consiste en construir el cuadro de las representaciones: el modo en que se ubican unas respecto de otras, cómo se asemejan y cómo se diferencian. Aquí se sitúan la *gramática general*, la *historia natural* y el *análisis de las riquezas*. En este espacio definido por la taxonomía se ubican los dos grandes proyectos del clasicismo: una lengua perfecta, una *ars combinatoria*, en la cual el valor representativo de las palabras

y de los signos está perfectamente delimitado, y la *enciclopedia*, que, en relación con el ideal de una lengua perfecta, define el uso legítimo de las palabras en las lenguas reales contemplando las variaciones de su valor representativo. El ideal de la *ars combinatoria* está representado, en la gramática general, por el lado del cuadrilátero del lenguaje que une la teoría de la atribución con la teoría de la articulación (podríamos decir, también, por la teoría del juicio); en la historia natural, por la teoría de la estructura, y en el análisis de las riquezas, por la teoría del valor. El ideal de la *enciclopedia* está representado, en la gramática general, por el lado del cuadrilátero que une la teoría de la designación con la teoría de la derivación (o por el momento de la significación); en la historia natural, por la teoría del carácter, y en el análisis de las riquezas, por la teoría del precio. *Ars combinatoria* y enciclopedia representan los dos momentos científicamente fuertes del clasicismo, es decir, lo que hace posible la gramática general, la historia natural y el análisis de las riquezas. Entre el lado del juicio (o de la estructura o del valor) y el lado de la significación (o del carácter o de la teoría del precio), los dos lados del cuadrilátero permanecen abiertos; representan el momento metafísicamente fuerte del clasicismo: por una parte, la continuidad de las representaciones (entre la derivación y la atribución); por otra, la continuidad de los seres (entre la articulación y la designación). En efecto, para que exista una gramática general, una historia natural y un análisis de las riquezas son necesarios el encadenamiento de las representaciones y el de las cosas, es decir, que entre las representaciones y entre los seres exista una continuidad, una semejanza (**MC**, 214-221).

REPRESENTACIÓN. La *Lógica* de *Port-Royal* define el signo como una entidad que encierra dos ideas –la de la cosa que representa otra y la de la cosa representada–, y cuya naturaleza consiste en provocar la segunda por medio de la primera (**MC**, 78). Una idea es signo de otra no sólo porque entre ellas existe un nexo que funda la relación de representación, sino porque esta relación está representada, a su vez, en el interior de la idea representante. El ejemplo canónico del clasicismo –el cuadro– y el ideal enciclopédico de Locke lo ilustran claramente. • Tres variables definen el nexo entre las palabras y las cosas: un signo puede ser natural o convencional según su origen; puede formar parte o estar separado de lo que indica; puede ser cierto o probable. Este conjunto de posibilidades muestra con claridad que el nexo entre los signos y su contenido no está asegurado por una forma intermedia que, como sucedía durante el Renacimiento, pertenecía al mismo orden que las cosas (un nexo entre dos órdenes de semejanzas asegurado por la semejanza misma). La relación entre el significante y el significado se sitúa dentro de la misma representación; esta es la relación entre dos ideas de las cuales una representa la otra: la idea abstracta representa la percepción (Condillac), la idea general es una idea individual que representa otras ideas individuales (Berkeley), las imágenes representan las percepciones (Hume), las sensaciones representan lo que Dios nos quiere decir (Berkeley), etc. (**MC**, 79). En definitiva, el signo representante es, a la vez, indicación del objeto representado y manifestación de este. "Como en el siglo XVI, 'semiología' y 'hermenéutica' se superponen. Pero de manera diferente. En la Época Clásica, ellas no se reúnen más en el tercer elemento de la semejanza: se vinculan en este poder propio de la representación de representarse a sí misma. No habrá, entonces, una teoría de los signos diferente de un análisis del sentido" (**MC**, 80). "El umbral del clasicismo a la Modernidad (pero poco importan las palabras mismas –digamos, de nuestra prehistoria a lo que nos es contemporáneo–) fue definitivamente atravesado cuando las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadricular espontáneamente el conocimiento de las cosas" (**MC**, 315). Véase: *Discurso*.

Épistémè classique [16]: **1966** [13] **MC**: 71, 76-77, 86-87, 89, 100, 219, 320-321, 376. **1971** [1] **DE2**: 172. **1976** [1] **HS1**: 189. **1978** [1] **STP**: 242.

episteme moderna

Nos hemos ocupado de ella en el artículo *Hombre*.

Épistémè moderne [11]: **1966** [10] **MC**: 258-259, 336, 357-358, 376-378, 395, 397. **1982** [1] **DE4**: 278.

episteme renacentista

En cada uno de los saberes que Foucault toma en consideración, la semejanza, con sus diferentes figuras, aparece como la forma y la condición de posibilidad del conocimiento durante el Renacimiento. • Ni el problema de la representación (cómo estar seguros de que un signo designa correctamente lo que significa) ni el problema del sentido o la significación (cómo la conciencia confiere un contenido a los signos) ocupa un lugar en la reflexión acerca del lenguaje; entre las palabras y las cosas, entre los signos y la realidad, existe un nexo natural, o mejor: ambas, palabras y cosas, poseen una misma naturaleza y comunican a través de ella. Propiamente hablando, el problema del *nexo* entre las palabras y las cosas ni se plantea ni puede plantearse. Para el Renacimiento, en efecto, los signos son un sistema de formas, de marcas (*signaturae*), organizado según las diferentes figuras de la semejanza (*convenientia, æmulatio, analogia, imitatio*) y ligado a través de ellas a un contenido: el mundo de las cosas, que a su vez está también estructurado según los diferentes modos de asemejarse. Dos universos de semejanzas ligados entre sí por el trabajo de la semejanza: el signo de la simpatía reside en la analogía; el de la analogía, en la emulación; el de la emulación, en la conveniencia; y el de la conveniencia, en la simpatía. El desfase entre estos dos universos superpuestos (es decir, el hecho de que el signo de la simpatía resida en la analogía, el de la analogía en la emulación, etc.) define el espacio del saber renacentista; conocer significa superar este desfase, pasar de las marcas de las cosas a las cosas marcadas, esto es, leer el libro de la *creación*. Las categorías de macrocosmos y de microcosmos trazan las fronteras de este universo de similitudes; limitan el trabajo de la semejanza encerrándolo entre el límite superior –el cosmos– y el inferior –el hombre–. El conocimiento del lenguaje, por su parte, no puede ser otra cosa que comentario, esfuerzo por referir, en forma de interpretación, lo semejante a lo semejante. Si llamamos "hermenéutica" al conjunto de técnicas que nos permiten hacer hablar a los signos, y si llamamos "semiología" al conjunto de conocimientos que nos permiten definirlos, durante el Renacimiento ambas se superponen: la semejanza define tanto la forma como el contenido de los signos. Al igual que las nociones de macrocosmos y de microcosmos, las categorías de *Texto primitivo* y de *interpretación infinita* definen el espacio y los límites del comentario: comentar consiste en restituir la palabra originaria comunicada por Dios a los hombres, restituir el Texto primitivo a través del esfuerzo continuo (infinito) de interpretación (**MC**, 46-47). En el proyecto enciclopédico de los siglos XV y XVI, la *eruditio* (desciframiento de las similitudes entre los signos) y la *divinatio* (desciframiento de lo que Dios ha sembrado en la naturaleza: las similitudes de las cosas) no son las formas imperfectas de un conocimiento que no ha alcanzado su plenitud o que no ha descubierto sus estructuras, sino, más bien, las únicas formas *arqueológicamente* posibles del conocer. • No se encuentra en Foucault la expresión "episteme renacentista".

epistrophé

Véase: *Conversión*.

Epistrophé [40]: **1982** [38] **DE4**: 356. **HS**: 197, 201-203, 207-209, 214-215, 218. **1984** [2] **HS1**: 81.

Época Clásica

La expresión "Época Clásica" tiene dos sentidos en la obra de Foucault. Por un lado, se refiere a los siglos XVII y XVIII –en términos filosóficos, de Descartes a Kant–. Aquí "clásico" hace referencia a la imitación de los autores antiguos en el orden de la literatura, y se opone a "romántico". La expresión es utilizada de este modo en *Histoire de la folie à l'âge classique* y en *Les Mots et les choses*. El otro sentido corresponde a la Época Clásica de la cultura occidental, esto es, de la literatura y la filosofía griegas: los siglos V-III. Así es utilizada, por ejemplo, en

L'Usage des plaisirs, el segundo volumen de *Histoire de la sexualité*.

Âge classique [281]: **1961** [109] **DE1**: 159, 164. **HF**: 48, 67, 77, 79-80, 87-88, 98-99, 102, 105, 108, 110-112, 115, 119, 130, 136, 139-140, 142, 148-150, 161, 164-166, 176-177, 179, 181-182, 186, 188, 194, 201, 203, 210, 212, 223-228, 230, 241, 260, 265-266, 273-275, 283, 292, 304, 306, 314, 317, 319-320, 327, 341, 352-353, 355, 360-361, 379-380, 383-384, 386-387, 405, 407, 411-413, 416, 421-423, 427, 432, 538, 543, 545, 555, 567, 573, 582, 614, 638. **1962** [2] **DE1**: 217. **MMPS**: 85. **1964** [3] **DE1**: 327, 398, 412. **1966** [76] **DE1**: 479-480, 500-502. **MC**: 13-15, 58, 71-72, 75-76, 79-83, 85-88, 90, 92-93, 95, 97, 99, 102-104, 139-140, 142-144, 148, 163, 171, 175, 177, 222-223, 233-234, 238, 243, 245, 250, 259-260, 266, 277, 281, 286, 292, 305, 313, 322, 342, 348-349, 381. **1967** [2] **DE1**: 598-599. **1968** [2] **DE1**: 656, 672-673, 721. **1969** [7] **AS**: 78, 230, 255. **DE1**: 732, 738, 786, 842. **1970** [3] **DE2**: 9-10. **1971** [1] **DE2**: 223. **1973** [2] **DE2**: 408, 456. **1974** [4] **DE2**: 677. **PP**: 19, 59. **1975** [34] **AN**: 44-45, 48, 50, 53, 62, 65, 121, 152, 212. **DE2**: 717, 773, 790. **SP**: 36, 51, 58, 122, 138, 141, 143, 170, 173, 186-187, 210-211, 217, 227, 304. **1976** [13] **DE3**: 15. **HS1**: 11, 20, 26, 33, 38, 47, 158, 172, 179, 183-184, 195. **1977** [5] **DE3**: 140, 229, 245, 278, 419. **1978** [4] **DE3**: 548, 669, 677. **STP**: 26. **1979** [1] **DE3**: 728. **1982** [3] **DE4**: 315-316. **HS**: 465. **1983** [3] **DE4**: 410. **GSA**: 23, 47. **1984** [6] **CV**: 20. **DE4**: 630, 673, 701. **HS2**: 48. **HS3**: 184. **1988** [1] **DE4**: 779.

Époque classique [121]: **1961** [17] **HF**: 27, 88, 90, 105, 120, 126, 145, 199, 202, 256, 260, 314, 355, 454, 513, 520, 620. **1962** [1] **MMPS**: 81. **1966** [25] **DE1**: 500. **MC**: 71, 88-89, 94-95, 98, 109, 119, 124, 143, 173-174, 177, 258, 260, 285, 295, 300, 303, 310, 346, 357. **1968** [3] **DE1**: 671, 679, 721. **1969** [16] **AS**: 76-77, 84, 88, 90, 92, 206, 211, 219, 234-235, 238, 241. **DE1**: 751. **1970** [8] **DE2**: 9, 36, 55, 58, 63, 111-112. **1971** [5] **DE2**: 214. **LVS**: 76, 174, 176. **OD**: 63. **1972** [2] **DE2**: 283, 297. **1974** [5] **DE2**: 585. **PP**: 71, 74, 96, 132. **1975** [7] **DE2**: 716. **SP**: 46, 62, 159, 165, 306-307. **1976** [3] **DE3**: 17, 76. **HS1**: 210. **1977** [2] **DE3**: 149, 252. **1978** [4] **DE3**: 481. **STP**: 9, 141-142. **1981** [1] **DE4**: 218. **1982** [3] **DE4**: 317. **HS**: 125, 428. **1983** [2] **GSA**: 43, 68. **1984** [17] **CV**: 204. **DE4**: 622. **HS2**: 62, 86, 90-91, 124, 165, 200, 203, 221. **HS3**: 15, 49, 93, 126, 175, 219.

eros

Para los griegos, el eros no es ni necesariamente homosexual ni exclusivo del matrimonio; puede unir seres humanos de cualquier sexo. En la ética sexual del hombre casado, no se requiere de una relación del tipo del eros, fundada en el movimiento natural del deseo, para constituir y definir sus reglas; en el caso del amor por los mancebos, en cambio, es necesaria para que este alcance su forma perfecta y más bella (**HS2**, 222-223). • En la espiritualidad occidental, eros y ascesis son las dos grandes vías a través de las cuales el sujeto puede transformarse para convertirse en sujeto de verdad (**HS**, 17). Véase: *Erótica*.

Eros [12]: **1954** [1] **MMPE**: 86. **1972** [1] **DE2**: 377. **1975** [1] **AN**: 244. **1976** [1] **IDS**: 20. **1981** [1] **DE4**: 198. **1984** [7] **HS2**: 104, 253. **HS3**: 224, 226, 236, 254, 258.

erótica

El cuarto capítulo de *L'Usage des plaisirs* está consagrado a la erótica (**HS2**, 205-248), que define el campo de interrogación ética acerca del uso de los placeres cuando la relación se establece entre hombres y, más precisamente, entre un adulto y un adolescente, sin que ello implique una naturaleza diferente de la que está en juego en la relación entre un hombre y una mujer. La preocupación de los griegos, en efecto, no concierne al deseo que podía conducir a este género de relaciones, ni al sujeto de este deseo, sino al dominio de sí del amante, al dominio de sí del amado y a la relación entre estas dos formas de moderación (**HS2**, 224). • Para comprender, entonces, de qué manera el uso de los placeres es problematizado en la reflexión acerca de los adolescentes, es necesario recordar el principio según el cual debe haber un isomorfismo entre la relación sexual y la relación social. Así, se comprende fácilmente que los esclavos y las mujeres sean pasivos en la relación

sexual, pues ello coincide con su situación social. En el caso de los adolescentes, libres por nacimiento, se plantea el problema del que, precisamente, se ocupa la erótica. Ella debe establecer las reglas y los principios según los cuales los adolescentes (destinados a ser ciudadanos y, por lo tanto, señores de sí mismos) pueden ser objeto de placer de un adulto (**HS2**, 246-247). • El quinto capítulo de *L'Usage des plaisirs* también está dedicado a la erótica, pero ahora en lo que concierne a la relación entre uso de los placeres y verdad. En los griegos, la reflexión sobre el nexo entre el acceso a la verdad y la austeridad sexual se ha desarrollado a propósito del amor por los adolescentes (**HS2**, 252). Foucault se interesa aquí particularmente por la erótica socrático-platónica, que marca cuatro instancias de evolución respecto de la erótica corriente: el pasaje de la cuestión de la conducta amorosa a la interrogación sobre el ser del amor, el pasaje de la cuestión del honor del adolescente a la cuestión del amor por la verdad, el pasaje de la disimetría entre los *partenaires* a la convergencia en el amor, y el pasaje de la virtud del amado al amor del maestro y su sabiduría (**HS2**, 259-268). • En los primeros siglos de nuestra era, asistimos a una desproblematización ética del amor por los adolescentes. Ello responde a varias causas: el poder del padre en las instituciones romanas, la utilización de jóvenes esclavos y la institucionalización de las prácticas pedagógicas (**HS3**, 219-220). • En Plutarco y el pseudo-Luciano, el amor por los adolescentes pierde su dimensión filosófica; mantiene, sin embargo, un valor estético (**HS3**, 222-223). En esta época se afirman los elementos de una nueva erótica que se desarrolla en torno a la relación entre el hombre y la mujer, donde desempeñarán un papel de primer orden los valores de la fidelidad y la virginidad (**HS3**, 262, 266).

Érotique [160]: **1961** [4] **HF**: 285, 355-356, 684. **1962** [5] **DE1**: 219, 222, 226-228. **1963** [1] **DE1**: 248. **1967** [2] **DE1**: 615. **1974** [10] **DE2**: 642, 652-653, 655-656. **PP**: 336. **1975** [17] **AN**: 268-270, 273, 302. **DE2**: 765-766, 787. **1976** [12] **DE3**: 102, 104. **HS1**: 77, 83, 94-96. **IDS**: 118. **1977** [4] **DE3**: 134, 234-235, 381. **1978** [5] **DE3**: 556-558. **1979** [1] **DE3**: 769. **1981** [1] **DE4**: 218. **1982** [26] **DE4**: 258, 260, 328. **HS**: 43, 59, 63-64, 73-75, 84, 144, 156, 434. **1983** [2] **GSA**: 325, 344. **1984** [67] **DE4**: 611, 622, 701, 743. **HS2**: 44, 48, 107, 155, 159, 214, 221-224, 234, 248, 251-253, 255-257, 263, 266-268, 275-276. **HS3**: 217, 221-222, 229-230, 234-235, 237, 241-242, 244, 253, 262-263, 266. **1988** [3] **DE4**: 790-791.

escuela

"La disciplina reina en la escuela, el ejército, la fábrica. Se trata de técnicas de dominación de extrema racionalidad" (**DE3**, 395). • La fábrica, la escuela, la prisión o los hospitales tienen por objetivo vincular los individuos al proceso de producción; se trata de garantizar la producción en función de una norma determinada (**DE2**, 614). • El papel del intelectual consiste en hacer visibles los mecanismos de poder que se ejercen de manera disimulada. Mostrar, por ejemplo, cómo la escuela no supone sólo una manera de aprender a leer y escribir, sino una forma de imponer (**DE2**, 772). • A partir del siglo XVII, se desarrolla en las sociedades occidentales toda una serie de técnicas para enderezar y para vigilar a los individuos en sus comportamientos corporales: para enseñar a la gente a pararse de determinado modo, a comportarse de cierta manera. La escuela se convirtió en un medio de adiestramiento físico. Cada vez más se exige que los alumnos se pongan en fila, que se alineen delante de un profesor, que el celador pueda verlos en todo momento, etc., lo mismo que en el ejército (**DE3**, 586). Véase también: *Examen*.

École [492]: **1961** [13] **HF**: 106, 391, 491, 672. **IAK**: 19, 33-34. **1963** [13] **DE1**: 273. **NC**: 47, 56, 68-71, 75, 77, 180-181. **1966** [4] **DE1**: 505, 546. **MC**: 204. **1967** [5] **DE1**: 585, 587, 601. **1969** [5] **DE1**: 769, 773, 812-813, 816. **1970** [5] **DE2**: 44, 47, 54, 87. **1971** [5] **DE2**: 227-228. **LVS**: 51-52, 79. **1972** [11] **DE2**: 274, 311-312, 321, 355, 378, 389. **1973** [5] **DE2**: 431, 439, 443, 451, 453. **1974** [64] **DE2**: 471, 508, 517, 528, 593, 609-610, 613-614, 621, 643, 671-672, 681. **PP**: 18, 41, 51, 54-55, 62-63, 75-76, 78, 81-82, 87, 91-92, 95, 105, 108, 113, 116, 128, 149-150, 187, 196-197, 199, 211, 215-216, 227, 229, 258, 328. **1975** [82] **AN**: 4, 34, 53, 139, 143, 242, 260,

274, 277, 284. **DE2**: 709, 742, 751, 772, 780, 783, 787, 792, 806. **SP**: 12, 113, 130, 142, 149, 152, 156, 158-159, 163, 167-169, 175, 178, 180, 183-185, 188-189, 191, 213, 221-222, 225, 228, 235, 238, 288, 301-303, 306-307. **1976** [15] **DE3**: 27, 36, 73, 76. **HS1**: 40, 65, 167, 184-185. **IDS**: 165, 189, 222. **1977** [13] **DE3**: 191, 193, 196, 200, 202, 266, 302, 344, 395-396. **1978** [28] **DE3**: 432-433, 455, 457-458, 462, 466, 478, 515, 576, 580, 586-588, 670. **STP**: 52-53, 81, 86, 175, 221, 254, 257. **1979** [56] **DE3**: 739, 766, 802, 823-824. **NB**: 37, 50, 70, 81, 96, 98-99, 101, 105, 107, 109-111, 125, 128, 130, 132, 138, 157, 166, 186-187, 195, 215, 222, 226, 252, 267, 272, 291. **1980** [27] **DE4**: 21, 72-76, 89, 91, 112, 129. **1981** [4] **DE4**: 135, 170, 182, 209. **1982** [77] **DE4**: 225, 274-275, 282, 323, 351, 356-358. **HS**: 31, 44, 87, 96, 110, 119, 121, 131-134, 136-137, 139, 141-142, 144, 159, 172, 178-179, 191, 214, 320-321, 327, 335-336, 395, 416, 433, 448, 455. **1983** [24] **DE4**: 417, 421, 433, 438-440, 488, 519, 521, 529. **GSA**: 22, 48, 58, 112, 192, 281, 317, 327. **1984** [31] **CV**: 7, 21, 141-142, 230, 278. **DE4**: 582, 650-651, 656, 662, 665, 688. **HS2**: 184, 209, 214, 218. **HS3**: 67-68, 71, 185, 257, 259. **1985** [2] **DE4**: 766-767. **1988** [3] **DE4**: 796, 802, 814.

Escuela de los Anales

Foucault comienza *L'Archéologie du savoir* refiriéndose a la transformación que, hacía ya algunos años, había tenido lugar en el campo del conocimiento histórico. Más allá de las peripecias políticas, se dirigió la mirada hacia los largos períodos, los equilibrios estables y difíciles de romper, los procesos irreversibles, las regularidades constantes. Por ello, los historiadores (Foucault alude especialmente a la Escuela de los Anales) elaboraron nuevos instrumentos conceptuales, como la categoría de *civilización material*. En el campo de la historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, en cambio, tuvo lugar una transformación inversa. La atención se desplazó de las grandes unidades (época, siglo) hacia los fenómenos de ruptura, los cortes, la discontinuidad, como ilustran los trabajos de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem o Martial Guéroult. Según Foucault, este movimiento inverso es sólo un efecto de superficie. En realidad, ha sido un mismo problema el que ha llevado en una dirección a la historia en general y en otra a la historia de las ideas o de las ciencias. En ambos campos, la discusión en torno al estatuto del *documento* está en el origen de este desplazamiento de la atención de los historiadores (**AS**, 9-15). Véase: *Documento*. • "Ahora bien, los historiadores saben perfectamente que los documentos históricos pueden combinarse según series diferentes que no tienen ni los mismos puntos de referencia ni el mismo tipo de evolución. [...] Lo que han mostrado Marc Bloch, Febvre y Braudel para la historia a secas se puede mostrar, creo, para la historia de las ideas, del conocimiento, del pensamiento en general" (**DE1**, 787).

École des Annales [2]: **1969** [1] **DE1**: 773. **1978** [1] **DE3**: 580.

Estado

FOBIA AL ESTADO. Asistimos, según Foucault, a una sobrevaloración del Estado, bajo la forma lírica del monstruo frío o bajo la forma, aparentemente paradójica, de la reducción del Estado a lo esencial. Para Foucault, en cambio: "lo que hay de importante, para nuestra actualidad, no es pues la estatización de la sociedad, sino lo que llamaría, más bien, la 'gubernamentalización' del Estado" (**STP**, 112). En este sentido, se pueden distinguir tres grandes economías del poder en Occidente: el Estado de justicia, característico de la territorialidad feudal; el Estado administrativo, del territorio con fronteras, y el Estado gubernamental, que no se define en relación con el territorio, sino con la población. • "[...] el Estado no es sino una peripecia del gobierno y no es el gobierno el que es un instrumento del Estado. O, en todo caso, el Estado es una peripecia de la 'gubernamentalidad'" (**STP**, 253). O, según otra expresión, "el Estado es una práctica" (**STP**, 282). • Para Foucault, que cita al respecto al historiador del arte Bernard Berenson, existe una cierta fobia al Estado que atraviesa todos los temas políticos contemporáneos (**NB**, 77). Aunque el Estado, sostiene, se encuentra en el centro de las cuestiones que ha planteado en torno al tema del poder, es necesario tener en

cuenta que "no tiene esencia", "no es un universal", sino sólo "el efecto móvil de un régimen de 'gubernamentalidades' múltiples" (**NB**, 79). La tarea que se plantea Foucault consiste, por ello, en abordar el problema del Estado a partir de las prácticas gubernamentales. • El curso *Naissance de la biopolitique* está enteramente dedicado al análisis del neoliberalismo alemán, francés y americano, a partir de las posiciones de la época acerca del Estado: en primer lugar, la fobia al Estado (**NB**, 193); en segundo lugar, la idea de que las formas del Estado se engendran unas a otras encadenadamente (Estado administrativo, Estado de bienestar, Estado burocrático, Estado fascista, Estado totalitario). La combinación de estas dos ideas produce una especie de inflación en las críticas contra el Estado, cuyas consecuencias a la hora de analizar las relaciones de poder son las siguientes: 1) Pérdida de la especificidad: los diferentes análisis terminan volviéndose intercambiables. "[...] un análisis, por ejemplo, de la seguridad social y del aparato administrativo sobre el cual esta se apoya nos remite, a partir de algunos desplazamientos y a través de algunos términos con los que se juega, al análisis de los campos de concentración" (**NB**, 193). 2) La descalificación general por lo peor. 3) Se deja de lado el análisis de la actualidad: basta servirse del "perfil fantasmático del Estado" (**NB**, 194). • Contra esta inflación del Estado, Foucault propone dos tesis generales. 1) El Estado totalitario no se caracteriza por la intensificación y la extensión endógena de los mecanismos del Estado, sino, al contrario, por una disminución y una subordinación de la autonomía del Estado al partido, a la "gubernamentalidad" de partido. El Estado totalitario no es el Estado administrativo del siglo XVIII, el *Polizeitstaat* (el Estado policial) del siglo XVIII al límite o el Estado administrativo y burocrático del siglo XIX llevado también al límite. Es preciso buscar el principio del Estado totalitario, más bien, en la "'gubernamentalidad' de partido" (**NB**, 196). 2) Lo relevante para la actualidad –el curso *Naissance de la biopolitique* es de 1979– no es el crecimiento del Estado, sino, más bien, su decrecimiento, por un lado, a causa de la "gubernamentalidad" de partido y, por otro, a causa de la "gubernamentalidad" liberal (**NB**,197). • Hay que situar el origen de la fobia al Estado entre los años 1930-1945, en el contexto de un neoliberalismo que formula una política económica diferente a las desarrolladas por las variadas formas de intervencionismo: desde la economía nazi a las economías socialistas y keynesianas (**NB**, 194-195).

"GUBERNAMENTALIDAD". El análisis de la "gubernamentalidad" se plantea como cuestión general: "¿es posible resituar al Estado moderno en una tecnología general del poder que asegure sus mutaciones, su desarrollo, su funcionamiento?" (**STP**, 124). Ello implica un triple desplazamiento. 1) Pasar al exterior de la institución. Por ejemplo, en el caso del hospital psiquiátrico, se pueden estudiar su funcionamiento, sus mecanismos, sus reglas; pero también se lo puede abordar desde afuera, desde el proyecto global de una higiene pública. 2) Pasar al exterior de la función. Como en el caso de la prisión, sustituir el punto de vista interior de la función por el punto de vista de las estrategias y de las tácticas en las que ella se inserta. 3) Pasar al exterior del objeto. En lugar de confrontar las instituciones o los saberes con un objeto ya dado, mostrar cómo se constituye, a partir de las tecnologías de poder, un campo de verdad (**STP**, 120-122).

PODER PASTORAL. En su genealogía de la razón gubernamental moderna, Foucault remite a la aparición y formación del poder pastoral en el cristianismo. Ello no significa, sin embargo, que las transformaciones políticas de la Modernidad puedan entenderse como una transferencia de este poder de la Iglesia al Estado. La razón de Estado, en la que la racionalidad política moderna encuentra su primera gran formulación, constituye una forma específica de racionalidad que hace de la idea, precisamente, de Estado el fundamento y el objetivo de la acción de gobernar. Según Foucault, el Estado aparece, en primer lugar, como una idea reguladora, es decir, como la condición de inteligibilidad del conjunto institucional ya existente. En segundo lugar, y al mismo tiempo, como el objetivo de la acción gubernamental. En tercer lugar, la razón de Estado "debe hacer que el Estado sea efectivamente conforme a lo que debe ser, esto es, que permanezca en reposo, cer-

ca de su esencia" (**STP**, 296). En los tratados de la razón de Estado, esta idea de mantener "el estado del Estado" es presentada en contra de lo que en la literatura política clásica se conoce como "el ciclo de las revoluciones", es decir, de lo que se concebía como una especie de proceso natural de generación y degeneración de las instituciones políticas.

GOLPE DE ESTADO. La noción de golpe de Estado aparece en *Sécurité, territoire, population* en el contexto del análisis de la especificidad de la razón de Estado respecto del poder pastoral. En los siglos XVI y XVII, la noción de golpe de Estado no hace referencia a la confiscación del poder por parte de un grupo, sino a la autoafirmación del propio Estado mediante la suspensión de las leyes y de la legalidad. Tanto las leyes como su suspensión son esenciales a los mecanismos de la razón de Estado (**STP**, 268). La elaboración de la teoría del golpe de Estado, en el siglo XVI, introduce tres nociones centrales. En primer lugar, la necesidad. A través del golpe de Estado, el Estado entra en relación con la necesidad, no con la legalidad (**STP**, 269). La necesidad hace enmudecer a las leyes. En segundo lugar, la violencia. "[...] la violencia de Estado no es más que la manifestación irruptora, de algún modo, de su propia razón" (**STP**, 270). En tercer lugar, el carácter teatral del golpe de Estado. "El teatro, en fin, esta práctica teatral, esta teatralización, debe ser un modo de manifestación del Estado y del soberano, del soberano como depositario del poder del Estado. [...] El teatro clásico está esencialmente organizado, creo, en torno al golpe de Estado" (**STP**, 272).

IMPERIO. La aparición de la nueva racionalidad política que se instaura a través de la razón de Estado marca el fin de las formas políticas imperiales que habían dominado hasta entonces. Se abre un nuevo espacio que ya no estará dominado por la unidad entre los Estados, sino por la competencia entre ellos, que adquirirán una forma en cierto sentido absoluta, sin subordinación ni dependencia entre sí. En este sentido, hay que situar el fin del Imperio Romano en 1648 (**STP**, 299).

Véase: *Razón de Estado.*

* *État* [4166]: **1971** [45] **LVS**: 75, 89, 99, 106-107, 113-114, 119-120, 131, 136-137, 139, 156, 168, 174, 252. **1974** [200] **DE2**: 499-503. **1976** [423] **DE3**: 91-92. **HS1**: 35-37, 39, 44, 73, 110, 112-114, 117-118, 121, 125, 127, 132, 154, 157, 166, 177-178, 185. **IDS**: 5, 12, 26, 29-30, 33, 36-37, 40-43, 52-54, 57, 61, 68, 70-73, 75-83, 85-86, 92-93, 96, 101-105, 109, 111-113, 115-119, 122, 125-127, 130, 135-136, 138, 141, 144, 146-147, 149, 152, 154-155, 157-160, 163, 165, 171, 183-184, 186, 188, 191, 194-195, 197-205, 207-213, 219, 223, 227-228, 230-235. **1977** [184] **DE3**: 210-212, 214-215, 278-281, 383-390. **1978** [1087] **DE3**: 538-539, 607-613, 639-642, 645, 648-650, 653-657. **STP**: 15-17, 27, 32-33, 52, 55, 70-71, 73-74, 76, 83, 85, 88, 91, 93, 96-98, 101, 104-107, 110, 112-114, 116-120, 122-126, 133, 143, 149-151, 158-159, 162, 165, 169, 180-181, 195, 209-210, 212, 226, 229, 233, 235, 238, 243-253, 257-258, 261-277, 279-288, 290-291, 293-310, 314-317, 319, 321-326, 328-332, 334-337, 339, 341, 345-349, 351, 354-366, 369. **1979** [787] **DE3**: 819-820, 822-823. **NB**: 3-14, 16-17, 20-21, 24, 27, 29-31, 34, 38-39, 41-42, 46-47, 49, 53-55, 57-61, 73, 77-88, 90-96, 98, 100, 103, 105-108, 110-113, 115-128, 130-132, 135-136, 139, 141, 145-146, 149-150, 154, 156, 158-162, 165, 167, 173-179, 182-184, 187-189, 191-198, 201, 206-207, 211, 213-215, 217-219, 222-224, 234, 240, 247-248, 264, 267, 269, 277, 284, 286-288, 293-295, 297-298, 300, 303, 306-308, 311-316, 318, 320. **1980** [26] **DE4**: 89. **1981** [99] **DE4**: 136, 148-156. **1982** [149] **DE4**: 271-272. **1983** [146] **DE4**: 374-375. **1988** [96] **DE4**: 814-828.

Estado de derecho

La noción de Estado de derecho aparece en la teoría política alemana hacia finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. En primer lugar, en oposición al despotismo entendido como el sistema que hace de la voluntad general o particular del soberano un principio de obligación pública para los particulares. En segundo lugar, en oposición al Estado de policía, esto es, a una forma de organización política que confiere el mismo valor coercitivo a las leyes generales y a las medidas administrativas. "El Estado de derecho apa-

rece, en este momento, como un Estado en el cual, para cualquier ciudadano, existen posibilidades concretas, institucionalizadas y eficaces de oponer recursos a la potencia pública" (**NB**, 175). Véase también: *Liberalismo*.

État de droit [63]: **1961** [1] **IAK**: 25. **1976** [1] **HS1**: 110. **1977** [2] **DE3**: 139. **1979** [58] **DE3**: 822. **NB**: 165, 173-179, 184, 187-188, 223, 293. **1988** [1] **DE4**: 826.

estética de la existencia

A partir de la noción de ética que Foucault elabora en el segundo volumen de *Histoire de la sexualité, L'Usage des plaisirs*, podemos comprender la noción de estética de la existencia como modo de sujeción, es decir, como una de las maneras en que el individuo se encuentra vinculado a un conjunto de reglas y de valores (**DE4**, 397; véase: *Ética*). Este modo de sujeción se caracteriza por el ideal de tener una vida bella y dejar el recuerdo de ella (**DE4**, 384). Un individuo, entonces, acepta ciertas maneras de comportarse y determinados valores porque decide realizar en su vida la belleza que ellos proponen. La vida, como *bíos*, es concebida como el material de una obra de arte (**DE4**, 390). • Foucault elabora el concepto de estética de la existencia para describir el comportamiento moral de la Grecia clásica. La reflexión moral en la Antigüedad no se orienta ni hacia una codificación de los actos ni hacia una hermenéutica del sujeto, sino hacia una estilización de la actitud y una estética de la existencia (**HS2**, 106). • Por "estética de la existencia" hay que entender una manera de vivir en la que el valor moral no proviene de la conformidad con un código de comportamientos ni con un trabajo de purificación, sino de ciertos principios formales generales en el uso de los placeres, en la distribución que se hace de ellos, en la observación de los límites, en el respeto de la jerarquía (**HS2**, 103). • La estética de la existencia es un arte reflejo de una libertad percibida como juego de poder (**HS2**, 277). En este sentido, habría que caracterizar el modo de sujeción de la moral griega de los *aphrodisia* no sólo como estético, sino como estético-político (**DE4**, 395). La problemática de la libertad, entendida como no esclavitud, se encuentra en el corazón de esta ética: no ser esclavo de los otros, no ser esclavo de sí mismo o, en términos positivos, ejercer el gobierno de los otros y el gobierno de sí mismo. • Aun cuando sea decisión del individuo tener una vida bella, y aun cuando los comportamientos y valores que definen esta belleza no tengan la forma de la ley ni de la norma, esto no significa que carezcan de universalidad. La estética de la existencia nos pone, en efecto, ante una universalidad sin ley (**HS3**, 215). • Foucault opone esta estética a la hermenéutica cristiana del deseo (**HS2**, 278). • "Me pregunto si nuestro problema hoy no es, en cierto modo, el mismo que tenían los griegos; puesto que la mayoría de nosotros no cree que una moral pueda fundarse en la religión y no queremos un sistema legal que intervenga en nuestra vida moral, personal e íntima" (**DE4**, 386). En este sentido, ser moderno es, para Foucault, una cuestión de *ethos*, de estilo (véanse: *Ariès, Baudelaire, Ethos*). Esto no significa que se trate de retomar, con cierta nostalgia histórica, el modo de vivir de los griegos de la Época Clásica. Según Foucault, hay en la Antigüedad un "profundo error": "[encontramos] por un lado, esta búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otro, el esfuerzo por hacerlo común a todos; estilo al que se acercaron más o menos oscuramente con Séneca y Epicteto, pero que no encontró la posibilidad de realizarse sino en el marco de un estilo religioso" (**DE4**, 698). • La idea de que cada uno puede hacer de su vida la propia obra de arte es extraña al Medioevo; reaparecerá en el Renacimiento. Al respecto, Foucault se refiere a Burkhardt (**DE4**, 410) y a la obra *Renaissance Self-fashioning* de Stephen Greenblatt (1980) (**DE4**, 545). • Se encuentra, en el siglo XVI, una ética de sí que es también una estética de sí, desde cuya perspectiva podría releerse a Montaigne. Lo mismo podría hacerse con la historia del pensamiento en el siglo XIX (**HS**, 240-241).

BÍOS. El tema de la forma de vida, *bíos*, entendida desde la perspectiva de la estética de la existencia, ocupa un lugar central en *Le Courage de la vérité*. Al respecto, véase: *Parresia*.

Esthétique de l'existence [35]: **1982** [2] **HS**: 257, 416. **1983** [12] **DE4**: 385, 390-391, 395,

405-406, 410, 415, 488, 545-546. **1984** [21] **CV**: 145, 149-151, 175. **DE4**: 611, 616, 626, 630, 730, 732. **HS2**: 17-18, 103, 106, 277. **HS3**: 215.

estrategia

Foucault distingue tres sentidos del término "estrategia": 1) la elección de los medios empleados para obtener un fin, la racionalidad utilizada para alcanzar los objetivos; 2) el modo en que, en un juego, un jugador se mueve de acuerdo con lo que piensa acerca de cómo actuarán los demás y acerca de lo que los otros jugadores piensan acerca de cómo se moverá él; 3) el conjunto de procedimientos para privar al enemigo de sus medios de combate, obligarlo a renunciar a la lucha y obtener así la victoria. Estos tres sentidos se resumen en la idea de la estrategia como "elección de las soluciones ganadoras" (**DE4**, 241). "En relación con el primero de los sentidos indicados, se puede llamar 'estrategia de poder' al conjunto de los medios utilizados para hacer funcionar o para mantener un dispositivo de poder. También se puede hablar de la estrategia propia de las relaciones de poder en la medida en que ellas constituyen modos de acción sobre la acción posible, eventual, supuesta de los otros. Se pueden descifrar, entonces, en términos de 'estrategia' los mecanismos utilizados en las relaciones de poder. Pero el punto más importante es, evidentemente, la relación entre las relaciones de poder y las estrategias de enfrentamiento" (**DE4**, 241-242).

DIALÉCTICA. A diferencia de la dialéctica, que persigue la contradicción entre los términos para llegar a una síntesis, la estrategia es una lógica de las conexiones posibles entre elementos que son diferentes y siguen siéndolo (**NB**, 44).

Stratégie [266]: **1961** [1] **HF**: 10. **1962** [3] **DE1**: 217. **MMPS**: 86, 102. **1969** [7] **AS**: 91, 98, 151, 192, 218. **1971** [11] **DE2**: 187, 218. **LVS**: 34, 46, 108, 118. **1972** [4] **DE2**: 268, 274-275, 305. **1973** [1] **DE2**: 439. **1974** [28] **DE2**: 499, 519, 629-632, 634-638, 644, 684. **PP**: 18, 34, 165, 237-239. **1975** [32] **AN**: 48, 79, 204. **DE2**: 694, 719-721, 744, 755, 760, 791. **SP**: 31, 76, 83-84, 90-92, 132, 170, 277, 315. **1976** [33] **DE3**: 14, 21, 26, 87, 94, 105, 111, 125. **HS1**: 128-129, 132-134, 136, 180, 202. **IDS**: 18, 26, 40, 53, 71, 84, 150, 153, 169. **1977** [41] **DE3**: 137, 139, 152, 157, 174, 179, 202, 206, 210, 229, 233, 261, 267, 273, 287, 300, 306-307, 309-310, 313, 330, 406, 421, 425-426. **1978** [19] **DE3**: 523, 542, 573, 605, 612, 615, 637-638, 717. **STP**: 3, 93-94, 253, 301, 304, 345. **1979** [16] **DE3**: 733, 738, 760, 794, 796. **NB**: 29, 44, 111, 118, 270, 283, 316. **1980** [16] **DE4**: 14, 16-17, 19-20, 22, 80, 93. **1981** [5] **DE4**: 130, 132-134. **1982** [12] **DE4**: 241-242, 283, 339. **1983** [14] **DE4**: 378, 506, 519, 530. **GSA**: 52-53, 75. **1984** [22] **CV**: 124. **DE4**: 596, 639-640, 662, 711, 723-724, 742, 744. **HS2**: 64, 66-68, 123, 127, 274. **HS3**: 226. **1988** [1] **DE4**: 798.

estructuralismo

Frecuentemente se incluye a Foucault en la historia del estructuralismo. Su noción de episteme ha sido considerada estructuralista. Ahora bien, si se atiende a sus propias declaraciones, su relación con el estructuralismo parece tan problemática como su relación con la filosofía. Algunas veces (pocas, es cierto) afirmó su pertenencia a él, pero otras, la mayoría, la negó tajantemente. Así, por ejemplo, ha sostenido: "Lo que traté de hacer fue introducir los análisis de estilo estructuralista en dominios en los que no habían penetrado hasta el presente, es decir, en el dominio de la historia de las ideas, la historia del conocimiento, la historia de la teoría. En este sentido, fui llevado a analizar en términos de estructura el nacimiento del estructuralismo mismo" (**DE1**, 583), "no tengo ningún nexo con el estructuralismo y nunca empleé el estructuralismo para los análisis históricos. Más aún, diría que ignoro el estructuralismo y que no me interesa" (**DE3**, 80), "nunca, en ningún momento, utilicé los métodos propios de los análisis estructurales" (**DE2**, 209). A veces, su insistencia en negar cualquier pertenencia al estructuralismo lo ha llevado a afirmaciones manifiestamente falsas. En *L'Archéologie du savoir*, por ejemplo, se lee: "No he empleado una sola vez el término 'estructura' en *Les Mots et les choses*" (**AS**, 261). Sin embargo, aparece 79 veces, incluso en el índice (**MC**,

24, 47, 106, 144, 147-153, 153, 156, 158-160, 170, 172, 213, 215, 217-219, 225, 239, 240, 243, 244, 250, 252, 257, 276, 282, 286, 292-293, 296, 304, 348, 358, 367, 370, 373, 388, 391-393). Por otro lado, para la reedición de *La Naissance de la clinique*, se ocupó de modificar la terminología demasiado estructuralista de la primera edición. Brevemente, la situación se podría aclarar diciendo que *La Naissance de la clinique*, y en parte *Les Mots et les choses*, marcan un acercamiento de Foucault al estructuralismo; a partir de aquí, se advierte un alejamiento creciente. Al referirse a su trabajo sobre Raymond Roussel –y esta apreciación podría extenderse sin dificultad a toda su obra–, se expresa en estos términos: "no se trataba exactamente del problema del estructuralismo: lo que me importaba y lo que trataba de analizar no era tanto la aparición del sentido en el lenguaje, sino el modo de funcionamiento del discurso dentro de una cultura dada" (**DE1**, 605).

SUJETO. "Me parece, ante todo, desde un punto de vista negativo, que lo que distingue esencialmente al estructuralismo es que problematiza la importancia del sujeto humano, la conciencia humana, la existencia humana" (**DE1**, 653).

FENOMENOLOGÍA, EPISTEME MODERNA. Según el análisis de *Les Mots et les choses*, el estructuralismo y la fenomenología tienen una misma condición de posibilidad, un lugar común: la disposición epistémica de la Modernidad (**MC**, 312). "El estructuralismo no es un método nuevo, es la conciencia despierta e inquieta del saber moderno" (**MC**, 221).

EXISTENCIALISMO. El estructuralismo se opuso a las dos tendencias mayores del existencialismo: la tentación de ubicar la conciencia por todas partes y la de liberarla de la trama de la lógica (**DE1**, 654).

MARXISMO. En Francia, luego de intentar unir el marxismo con la fenomenología, se buscó acoplarlo al estructuralismo (**DE4**, 434), aun cuando para Sartre y Garaudy se trataba de una ideología típicamente de derecha (**DE1**, 658).

HISTORIA. A propósito de la relación entre el estructuralismo y la historia, Foucault señala (**DE2**, 268-280): 1) En su forma primera, el estructuralismo fue un intento por disponer de un método más preciso y riguroso en el campo de las investigaciones históricas. 2) La crítica del carácter antihistórico del estructuralismo proviene, por un lado, de la fenomenología y el existencialismo (por ejemplo, de Sartre, para quien sin actividad humana, sin sujeto, no existiría el sistema de la lengua), y, por otro lado, de ciertos marxistas, para quienes los movimientos revolucionarios tienen muy poco de estructuralistas. 3) Las dos nociones fundamentales de la historia, tal como se la practica en la década de 1960, no son el tiempo y el pasado, sino el cambio y el acontecimiento. Los trabajos de Dumézil, por ejemplo, muestran cómo un análisis es estructural cuando estudia un sistema transformable y las condiciones en las que esa transformación se realiza. "Yo creo que, entre los análisis estructuralistas del cambio o de la transformación y los análisis históricos de los tipos de acontecimiento y de los tipos de duración, hay, no digo exactamente identidad ni convergencia, sino cierto número de puntos de contacto importantes" (**DE2**, 280). • Así como los estructuralistas abordan los mitos, los historiadores abordan los documentos: para establecer el sistema de relaciones internas y externas. Ambos permiten abandonar la vieja y arraigada metáfora biológica de la vida y de la evolución, introduciendo la discontinuidad (**DE2**, 281). Véase: *Dumézil*.

FILOSOFÍA. El estructuralismo se puede entender, por un lado, como un método que permitió la fundación de ciertas ciencias, por ejemplo la lingüística, y la renovación de otras, como la historia de las religiones; no consiste en el análisis de las cosas, de las conductas o de su génesis, sino de las relaciones que rigen un conjunto de elementos. Por otro lado, también se puede entender como una actividad por la cual los teóricos no especialistas se esfuerzan por definir las relaciones entre los elementos de su cultura. Este estructuralismo puede valer como actividad filosófica y, en este sentido, permite diagnosticar la realidad (**DE1**, 581).

Structuralisme [195]: **1963** [1] **DE1**: 284. **1964** [1] **DE1**: 430. **1966** [2] **MC**: 221, 312. **1967** [30] **DE1**: 581-584, 599, 603, 605. **1968** [26] **DE1**: 652-658, 660, 665. **1969** [34] **AS**: 20, 259-263, 265-266. **DE1**: 774, 779, 788, 813-814, 816, 820, 831-832, 835, 838-839. **1970** [1] **DE2**: 133. **1971** [2] **DE2**: 210. **LVS**: 205. **OD**: 72. **1972** [17] **DE2**: 268, 270-271, 273, 281, 296, 301, 374. **1974** [4] **DE2**: 635-636. **PP**: 255. **1975** [3] **DE2**: 692, 722. **1976** [5] **DE3**: 80, 89. **1977** [4] **DE3**: 144-145, 402. **1978** [11] **DE3**: 493, 579-580, 590. **1979** [2] **NB**: 50. **1980** [34] **DE4**: 52, 61-65, 70, 72, 74. **1981** [1] **DE4**: 170. **1983** [15] **DE4**: 431-435, 447. **1984** [1] **DE4**: 752.

ethos

Para los griegos, el *ethos* es un modo de ser del sujeto que se traduce en sus costumbres, su aspecto, su manera de caminar, la calma con que afronta los acontecimientos de la vida. El hombre que posee un *ethos* bello y que puede ser admirado y citado como ejemplo es el que practica su libertad de manera refleja (**DE4**, 714).

ACTITUD DE MODERNIDAD. En lugar de tomar la Modernidad como un período y distinguir, así, entre "moderno", "premoderno" y "posmoderno", Foucault la considera una actitud, un *ethos* en el sentido griego del término, es decir, una elección voluntaria de una manera de pensar y sentir, de obrar y conducirse, una marca de pertenencia y una tarea (**DE4**, 568). Esta actitud se caracteriza negativa y positivamente. 1) Caracterización negativa: se trata de evitar el chantaje de la *Aufklärung*, esto es, no plantear la cuestión de la Modernidad en términos de una alternativa simplista de aceptación o rechazo. "Es necesario intentar el análisis de nosotros mismos en cuanto seres históricamente determinados, en cierta medida, por la *Aufklärung*" (**DE4**, 572). Debemos preguntarnos por aquello que ya no es necesario para constituirnos como sujetos autónomos. No hay que confundir la *Aufklärung* con el humanismo: el principio de una exigencia por constituirnos a nosotros mismos como sujetos autónomos establece una tensión entre *Aufklärung* y humanismo. En efecto, este último supone una concepción universal del hombre. 2) Caracterización positiva: la crítica kantiana se preocupaba por determinar los límites que el conocimiento no debía superar; la ontología del presente, en cambio, es una crítica que adopta la forma práctica de la superación posible del límite. Es una crítica arqueológica en su método (no es trascendental, no trata de establecer las estructuras universales de todo conocimiento): se ocupa de los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos en tanto acontecimientos (*événements*) históricos. Es genealógica en su finalidad: no se trata de deducir a partir de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino de deducir, a partir de la contingencia histórica que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos (**DE4**, 574). Se trata de una crítica experimental: un trabajo de nosotros sobre nosotros mismos en tanto seres libres, una prueba histórica de los límites que podemos superar. Consiste en transformaciones parciales y no en las promesas de un hombre nuevo. Es una crítica que tiene su apuesta (*enjeu*), su homogeneidad, su sistematicidad y su generalidad. La *apuesta* es escindir el crecimiento de las capacidades (producción económica, instituciones, técnicas de comunicación) de la intensificación de las relaciones de poder (disciplinas colectivas e individuales, procedimientos de normalización ejercidos en nombre del Estado, exigencias sociales y regionales). En cuanto a la *homogeneidad*, se refiere a que el objeto de estudio son las prácticas. No se trata de analizar las representaciones que los hombres tienen de sí mismos ni las condiciones que los llevan a pensar de una determinada manera sin que ellos lo sepan, sino lo que hacen y el modo en que lo hacen: las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer (aspecto tecnológico) y la libertad con que actúan en estos sistemas prácticos (cómo reaccionan, cómo los modifican –aspecto estratégico–). La *sistematicidad* alude a los tres ámbitos en los que este conjunto de prácticas se desarrolla: las relaciones de dominio sobre las cosas (saber), las relaciones de acción con los otros (poder), las relaciones consigo mismo (ética). Y se interroga cómo los hombres se han constituido como sujetos del saber, que ejercen o padecen el poder,

y como sujetos éticos de sus propias acciones. Por último, la *generalidad* alude a que estas prácticas tienen un carácter recurrente. "La ontología crítica de nosotros mismos no debe ser considerada como una teoría, una doctrina, ni tampoco como un cuerpo permanente de saber que se acumula; es necesario concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que nosotros somos es, a la vez, análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión" (**DE4**, 577).

BAUDELAIRE. Foucault también describe la actitud de modernidad a partir de la obra de Baudelaire. Véase: *Baudelaire*.

FILOSOFÍA, PARRESIA. Acerca del *ethos* filosófico en la Antigüedad, véase: *Parresia*.

Ethos [46]: **1983** [6] **DE4**: 525. **GSA**: 146, 316. **1984** [40] **CV**: 25, 28, 33, 51, 57, 60-65, 79, 129, 175. **HS2**: 117, 191, 245. **HS3**: 110, 113.

ética

Foucault delimita de manera rigurosa un concepto de ética que le sirve para definir un dominio de análisis, que aborda en los últimos volúmenes de *Histoire de la sexualité* y en varios cursos del Collège de France, de los que sólo *L'Herméneutique du sujet* ha sido publicado. En primer lugar, es necesario comenzar con algunas precisiones sobre el término "moral". Por "moral" se puede entender, por un lado, un conjunto de valores y reglas que los diferentes aparatos prescriptivos (la familia, las instituciones educativas, las iglesias, etc.) proponen a los individuos y a los grupos; por otro lado, los comportamientos morales de los individuos, en la medida en que se adecuan o no a las reglas y valores que les son propuestos. En el primer caso, se puede hablar de "código moral"; en el segundo, de "moralidad de los comportamientos". Ahora bien, además de los códigos y los comportamientos, se puede considerar la manera en que el sujeto se constituye como sujeto moral. Aquí es necesario distinguir cuatro aspectos: 1) La *sustancia ética*: la parte del individuo que constituye la materia del comportamiento moral. Por ejemplo, una misma exigencia en el nivel del código, como la fidelidad, puede concernir a sustancias éticas diferentes: los actos, los deseos. 2) Los *modos de sujeción*: la manera en la que el individuo establece su relación con la regla y se reconoce ligado a ella, ya sea por pertenecer a un grupo o por considerarse heredero de una tradición espiritual, entre otras razones posibles. 3) Las *formas de elaboración del trabajo ético*: para adecuarse a la regla o para transformarse a sí mismo como sujeto moral. Así, por ejemplo, la austeridad sexual puede ser practicada por medio de un largo trabajo de aprendizaje, como una renuncia súbita, o como un combate permanente. 4) La *teleología del sujeto moral*: una conducta moral, más allá de su singularidad, se ubica en el conjunto de las conductas morales del individuo, tiende a la realización de una forma de individualidad. Por ejemplo, siempre en el caso de la austeridad sexual, puede perseguirse el dominio de sí mismo o la tranquilidad del alma (**HS2**, 33-35). • El término "ética" se refiere a todo este dominio de la constitución de sí mismo como sujeto moral. Una historia de los cuatro elementos mencionados "podría llamarse una historia de la 'ética' y de la 'ascética', entendida como historia de las formas de subjetivación moral y de las prácticas de sí que están destinadas a asegurarla" (**HS2**, 36). • Foucault propone distinguir entre morales orientadas hacia el código (en las que se acentúa el elemento prescriptivo) y morales orientadas hacia la ética (que insisten en los modos de subjetivación). En pocas palabras, para Foucault, el término "ética" hace referencia a la relación consigo mismo: es una práctica, un *ethos*, un modo de ser. • Las expresiones "sujeto moral" y "sujeto ético" son equivalentes en su obra. • La ética constituye, luego del saber y del poder, el tercer eje de su trabajo (**DE4**, 576).

POLÍTICA. La ética griega de los placeres tiene la misma estructura que la política, es decir, se trata de una cuestión de gobierno: el individuo es semejante a la ciudad (**HS2**, 83). • Para los pensadores de la segunda mitad del siglo XX, el problema es, a la vez, político y ético, social y filosófico; no se trata de liberar al individuo del Estado y de sus ins-

tituciones, sino de liberarnos del Estado, del tipo de individualización asociado a él. Es necesario promover nuevas formas de subjetividad, rechazando el tipo de individualidad que nos imponen desde hace siglos (**DE4**, 232). • "Estaría bastante de acuerdo en decir que lo que me interesa es mucho más la moral que la política o, en todo caso, la política como ética" (**DE4**, 586).

ESTÉTICA. Para los griegos de la Época Clásica, la ética de los placeres constituye, desde el punto de vista del modo de sujeción, una político-estética, es decir, una elección libre en la que están en juego el gobierno de sí y de los otros, y el ideal de una vida bella (**DE4**, 398). • En esta moral, orientada a la ética, se trata de elaborar una estética de la existencia y no una moral de los comportamientos estructurada jurídicamente (**DE4**, 488).

LOCURA. La Época Clásica percibe la locura desde una experiencia ética, es decir, desde una decisión de separación, de exclusión (**HF**, 181); del mismo modo, la razón nace en un espacio ético (**HF**, 188). • La coherencia de la práctica del encierro, de la internación, depende de la gran reorganización ética de la Época Clásica (reorganización de la sexualidad en relación con la familia burguesa, de lo sagrado y de los ritos religiosos, de las relaciones entre el pensamiento y el sistema de las pasiones) (**HF**, 115-116).

ARQUEOLOGÍA. En *L'Archéologie du savoir* Foucault menciona la posibilidad de una arqueología de la ética, pero aquí el término "ética" hace referencia a la manera en la que el sistema de prohibiciones y de valores está presente en el modo de hablar de la sexualidad (**AS**, 252-253).

ETHO-POIÉTICA. Foucault retoma este término, que proviene de Plutarco, para referirse a la actividad por medio de la cual el sujeto se constituye a sí mismo como sujeto ético (**HS2**, 19).

ETHOS. La ética, tal como la entendían los griegos, es un *ethos*, es decir, una manera de ser y de conducirse (**DE4**, 714).

LIBERTAD. La libertad es la condición ontológica de la ética, que es a su vez la práctica refleja de la libertad (**DE4**, 711-712). Para los griegos, libertad significa no esclavitud y, en este sentido, se trata de un problema político. Ser libre significa no ser esclavo ni de otro hombre ni de sí mismo, ni de los propios apetitos, ni de los propios deseos. La libertad es también un modo de comportarse respecto de los otros. La cuestión de la práctica refleja de la libertad es más relevante que el problema de la liberación (**DE4**, 714). El cuidado de sí mismo fue el modo en que los griegos plantearon la cuestión de la libertad como ética (**DE4**, 712).

"GUBERNAMENTALIDAD". "[...] la noción de 'gubernamentalidad' permite, creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética" (**DE4**, 729).

KANT. Descartes liberó la racionalidad científica de la moral. Kant reintrodujo la moral como forma aplicada de la racionalidad al volver a plantear: "¿cómo puedo constituirme a mí mismo como sujeto ético?" (**DE4**, 411).

MODERNIDAD. El pensamiento moderno nunca pudo proponer una moral, no porque sea sólo especulación, sino porque es en sí mismo una ética, un modo de acción: reflexión, toma de conciencia, elucidación de lo silencioso, restitución de la palabra a lo que es mudo, reanimación de lo inerte. Todo esto constituye, por sí solo, el contenido y la forma de la ética moderna (**MC**, 338-339).

DELEUZE. A propósito de *El anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, Foucault afirma que es un libro de ética –en el sentido de "ética" como *ethos*–, "el primero escrito en Francia desde hace mucho tiempo. [...] Ser anti-Edipo se ha convertido en un estilo de vida, un modo de pensar y de vida" (**DE3**, 134-135), que consiste en liberarse del fascismo instalado en la cabeza y el cuerpo de los hombres. Véase: *Deleuze*.

PARRESIA. La parresia es la ética del decir verdadero. Véase: *Parresia*.

Éthique [630]: **1954** [9] **DE1**: 82, 91-92, 113, 118-119. **MMPE**: 30. **1957** [1] **DE1**: 152. **1961** [64] **HF**: 80, 87, 99, 101-104, 115-116, 119, 124, 127, 129, 133, 135, 139, 143-145,

178, 181, 186-189, 211-212, 247, 276, 320, 362, 366, 372, 413, 425, 474, 511, 565, 612, 614, 657. **IAK**: 28, 45, 66. **1962** [4] **MMPS**: 30, 85, 88, 103. **1963** [3] **DE1**: 237-238. **NC**: 167. **1964** [1] **DE1**: 344. **1966** [4] **DE1**: 556. **MC**: 138, 339, 350. **1969** [3] **AS**: 253. **DE1**: 789, 792. **1971** [11] **DE2**: 242. **LVS**: 40, 135, 140, 156, 174, 182, 206. **OD**: 48. **1972** [7] **DE2**: 355, 378-379. **1973** [1] **DE2**: 435. **1974** [2] **DE2**: 638. **PP**: 255. **1975** [6] **AN**: 16, 119, 234, 238-239. **SP**: 20. **1976** [3] **DE3**: 21. **HS1**: 105, 162. **1977** [8] **DE3**: 133-134, 252, 267, 395, 397. **1978** [12] **DE3**: 487, 526, 595, 597, 608-609. **STP**: 116, 135, 201, 225, 254. **1979** [13] **DE3**: 733, 787. **NB**: 49, 100, 130, 153, 169, 172, 239, 247, 250, 313. **1980** [1] **DE4**: 45. **1981** [7] **DE4**: 165, 173, 176-177, 216. **1982** [79] **DE4**: 229, 232, 246, 295, 301-302, 307, 316-317. **HS**: 5, 14-15, 21, 25, 41, 73, 77, 106-108, 132, 154-155, 158, 195, 227, 234, 237, 240-242, 257, 333, 338, 350, 355-356, 359, 364, 410, 416, 435, 441-442, 444-445, 455, 463-464, 467. **1983** [69] **DE4**: 380, 382-383, 385, 389, 393-399, 401, 411, 414, 420, 422, 472, 474, 488, 505-507, 531, 536-537, 544, 546, 556-559. **GSA**: 64, 282, 327. **1984** [317] **CV**: 10, 13, 22, 25, 33, 35, 43-46, 49-51, 54, 57, 60, 63-65, 67, 79, 83, 116-118, 123, 129, 139, 145, 147, 150, 175, 196, 198, 200, 203, 226, 228, 236, 239, 248, 261, 264, 276-277, 309-310. **DE4**: 576, 579-580, 584, 586-588, 595-598, 609, 611, 614, 619-623, 631, 653, 661, 673-676, 699, 708, 710-715, 721-722, 727-729, 731-732, 739. **HS2**: 16, 19, 21, 33-34, 36-37, 39, 45, 49-51, 53-56, 60-62, 69, 73, 75-83, 88, 91, 96-97, 99-101, 105-106, 141, 156, 163, 165, 170, 183, 194, 196-197, 199-203, 219, 223, 242, 252, 267-269, 275, 277, 280. **HS3**: 29, 32, 49, 82, 84, 89, 92, 97, 105, 113, 116, 160, 163, 165-166, 168, 173, 180, 187, 190-191, 194, 213-214, 216, 222, 251, 253, 258-259, 273-275. **1988** [5] **DE4**: 782, 800-802, 820.

Europa

El surgimiento de un espacio europeo, concebido en términos de equilibrio entre los diferentes Estados miembros, fue –junto con el mercado constituido como un lugar de veridicción y la limitación de la acción de gobernar mediante el cálculo de utilidades– uno de los elementos fundamentales de la aparición de la "gubernamentalidad" moderna y del liberalismo. Surge así una nueva idea de Europa, la "Europa del enriquecimiento colectivo" (**NB**, 56). Contemporáneamente a este proyecto, Europa comienza a considerar al mundo entero como un mercado infinito para sus productos, lo que aparece, además, como una condición para alcanzar el ideal de finales del siglo XVIII, la paz perpetua. "La garantía de la paz perpetua es entonces, en efecto, la planetarización comercial" (**NB**, 60).

Europe [540]: **1957** [1] **DE1**: 152. **1961** [25] **HF**, 15-16, 23, 29, 79, 90, 93, 99, 106, 112-114, 141, 160, 162, 165, 481-482, 506, 667. **1962** [7] **DE1**: 192, 216. **MMPS**: 79-80, 93. **1963** [4] **DE1**: 230-231. **NC**: 57, 170. **1964** [2] **DE1**: 307. **1966** [9] **CUH**: 15. **DE1**: 498. **MC**: 53, 124, 189, 192, 201, 246. **1967** [3] **CUH**: 27. **DE1**: 603, 621. **1968** [4] **DE1**: 624, 658, 687, 694. **1969** [3] **AS**: 273. **DE1**: 804, 840. **1970** [10] **DE2**: 110-111, 115, 118, 120, 127, 130-131. **1971** [9] **DE2**: 151-152, 161, 170, 189. **LVS**: 51. **OD**: 13, 40. **1972** [9] **DE2**: 268, 272, 278-279, 344, 353, 382. **1973** [6] **DE2**: 432, 436, 438, 459, 465, 467. **1974** [24] **DE2**: 529-530, 532, 538, 577-579, 582-584, 589, 591, 636, 643. **PP**: 21, 52, 59, 92, 106, 112, 247. **1975** [31] **AN**: 50, 71, 73, 142, 221, 241, 299. **DE2**: 689, 691, 735, 738, 755, 774, 778-780, 796, 806, 810-812, 817. **SP**: 13, 20, 24, 118, 156, 190, 211, 303. **1976** [36] **DE3**: 21, 31-32, 49, 57, 65, 67, 73, 79, 81, 126. **IDS**: 33, 44, 50, 52, 65-66, 68-69, 77, 89, 107, 122, 190-191, 234. **1977** [36] **DE3**: 133, 186, 212-213, 216, 224, 229, 271, 319, 327, 333, 344, 363, 367-369, 371, 373, 376, 384, 400-401, 403, 408, 424. **1978** [149] **DE3**: 448, 457, 473-474, 478, 481-482, 484-485, 487, 489-494, 496-497, 508-510, 513-515, 522, 525-526, 529, 534-536, 538, 549, 577-578, 581, 600, 603, 607, 615, 622-623, 645, 673, 681, 683, 693, 699, 707, 717. **STP**: 16-17, 34, 53, 60, 80, 101, 115, 195, 221, 224, 226, 256, 293, 299-300, 305-308, 310-312, 314-317, 320, 322-323, 325, 345, 365. **1979** [62] **DE3**: 733, 753, 799, 811, 822. **NB**: 7, 53-54, 56-57, 60-62, 73, 75, 81, 83, 85, 98, 113, 145-146, 150, 158, 197, 203, 223, 287. **1980** [17] **DE4**: 37, 44-45, 62-64, 79, 81, 90-91, 93, 100, 103. **1981** [8] **DE4**: 148, 158, 169, 185, 190, 196, 199, 205. **1982** [53] **DE4**: 220, 235, 261-265, 267, 273-274, 280-281, 290, 308, 319-320,

338, 340-341, 344-345, 347-348, 350. **HS**: 110, 325, 344. **1983** [13] **DE4**: 374, 431-432, 438, 498, 530, 538, 553. **GSA**: 10, 26. **1984** [17] **CV**: 66, 119, 130, 165-166, 169, 172. **DE4**: 564, 660, 678, 733. **HS2**: 29. **1988** [2] **DE4**: 778, 824.

examen

Foucault da particular importancia a la noción de examen y a sus diferentes formas históricas: el examen como técnica disciplinaria en la que se entrelazan el poder y el saber; el examen de conciencia como práctica de sí mismo en la Antigüedad, y el examen de conciencia en el monaquismo y en la pastoral de la carne.

DISCIPLINA. El examen, invención de la Época Clásica, constituye uno de los instrumentos esenciales del poder disciplinario. "El examen combina las técnicas de la jerarquía que vigila y las técnicas de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar, castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los diferencia y sanciona" (**SP**, 186-187). • "La práctica masiva del encierro, el desarrollo del aparato policial, la vigilancia de las poblaciones han preparado la constitución de un nuevo tipo de poder-saber que tomará la forma del examen" (**DE2**, 392).

SABER Y PODER. En la forma altamente ritualizada del examen se conjugan la ceremonia del poder y el establecimiento de la verdad. En este sentido, saber y poder se refuerzan mutuamente en aquello que hace posible el conocimiento a partir de las técnicas, los procedimientos y las prácticas (como, por ejemplo, en el examen), y no simplemente en el plano de la conciencia o las representaciones. Ejemplo de ello es el papel que desempeña el examen en la constitución de la medicina clínica a partir del siglo XVIII. A diferencia de la inspección de épocas anteriores, práctica discontinua y rápida, con el examen regular se coloca al enfermo en una situación de estudio casi perpetua; el médico ingresa en un espacio al que, hasta ese momento, había sido externo: el hospital. Aparece, entonces, la figura del enfermero. Así, el hospital se convierte en un lugar de formación y de conocimiento, de entrelazamiento de las relaciones de poder con la constitución del saber. Del mismo modo, la escuela se transforma en el aparato de examen ininterrumpido que se superpone a toda operación de enseñanza. De esta manera, a través de ella se garantiza la transmisión del conocimiento del maestro al alumno, y, al mismo tiempo, se obtiene, mediante el examen, todo un saber reservado al maestro (**SP**, 187-189). El mecanismo saber-poder del examen permite: 1) Invertir la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder: tradicionalmente el poder se mostraba, se hacía visible, daba lugar a un espectáculo en el que los sujetos sobre los que se ejercía permanecían en la sombra. En el examen, los sujetos se ofrecen como objetos para la observación por parte de un poder que sólo se manifiesta a través de su mirada. 2) Hacer ingresar la individualidad en un campo documental: esto se da mediante técnicas de anotación, registros, constitución de expedientes, formación de archivos. 3) Hacer, con todas esas técnicas documentales, de cada individuo un caso: el examen es el lugar de la fijación, a la vez ritual y científica, de las diferencias individuales; hilvana a cada uno con su propia singularidad (**SP**, 189-194). • No sólo la medicina o la pedagogía, sino en general todas las ciencias humanas encuentran su condición histórica de posibilidad en los procedimientos del poder disciplinario, en el centro de los cuales se encuentra el examen (**SP**, 195).

INDIVIDUO. Combinando la vigilancia jerarquizada y la sanción disciplinadora, el examen se ubica en el centro de los procedimientos que constituyen al individuo, como efecto y objeto de las prácticas de saber-poder (**SP**, 194).

INVESTIGACIÓN. El siglo XVIII inventó el examen como la Edad Media inventó la investigación judicial, en tanto búsqueda autoritaria de una verdad constatada y atestiguada. La investigación judicial sirvió de matriz para la formación de las ciencias empíricas como el examen sirvió para la formación de las ciencias humanas. Pero mientras que la investigación se desprendió de su carácter de procedimiento inquisitorial, el examen,

en cambio, permanece impregnado de disciplina (**SP**, 226-227). Véase: *Investigación.*

CONFESIÓN, PASTORAL DE LA CARNE. La confesión y el examen de conciencia fueron dos de las prácticas fundamentales de la pastoral de la carne. Véanse: *Carne, Confesión.* • En la codificación clínica del "hacer hablar" se combinan la confesión con el examen: el relato de sí mismo se presenta como el despliegue de un conjunto de signos y de síntomas descifrables; un modo, en definitiva, de inscribir los procedimientos de la confesión en un campo de observaciones científicas aceptables (**HS1**, 87). Véase: *Psicoanálisis.*

EXAMEN DE CONCIENCIA. En el conjunto de las prácticas de sí de la Antigüedad nos encontramos con el examen de conciencia. Formaba explícitamente parte de la enseñanza pitagórica, pero se trata, en realidad, de una modalidad bastante extendida. El examen matinal tenía como objetivo considerar las tareas del día y prepararse para ellas; el de la tarde, la memorización de la jornada transcurrida (**HS3**, 77). Al respecto, Foucault considera particularmente a Séneca, para quien la relación del sujeto consigo mismo no es de tipo judicial, es decir, no busca establecer las infracciones cometidas (la culpabilidad, el castigo); se trata, más bien, de una inspección, de un control para apreciar el trabajo realizado, los progresos obtenidos en el cuidado de sí mismo. En el caso de Epicteto, la finalidad del examen es poner a prueba y distinguir las representaciones, las primeras impresiones, para no dejarse llevar por ellas (**HS3**, 77-80). • En *L'Herméneutique du sujet*, Foucault analiza la cuestión del examen de conciencia en Marco Aurelio (clases del 27 de enero y del 24 de febrero de 1982), Séneca y Epicteto (clase del 24 de marzo de 1982). • En el cristianismo primitivo, más concretamente en el monaquismo, la práctica del examen de conciencia se distingue de la que se desarrollaba en las escuelas filosóficas de la Antigüedad, por su forma de ejecución, por el modo de relación con el director de conciencia y por la exigencia de exhaustividad. Implica una relación de obediencia incondicional respecto del maestro, del director de conciencia, en lo que concierne a todos los aspectos de la vida (diríamos, una obediencia exhaustiva). El dominio de aplicación del examen de conciencia son los movimientos del alma: se debe determinar lo que es necesario hacer para no cometer faltas o reconocer las que se hayan cometido. La confesión que sigue al examen no es sólo la enumeración de las faltas cometidas, sino la verbalización de todos los movimientos del alma (**DE4**, 127-128). El cristianismo vincula así la práctica del examen con la dirección de conciencia (**DE4**, 146). • En la comparación entre la práctica del examen en las escuelas filosóficas de la Antigüedad y en el cristianismo también es necesario tener en cuenta la relación con la verdad. En el primer caso, el examen de conciencia era, ante todo, un ejercicio mnemotécnico, orientado a la memorización de los principios justos, de una verdad que está fuera. En el segundo caso, la verdad en cuestión es la que está en el fondo del sí mismo (**DE4**, 659). • "Hay tres grandes tipos de examen de sí: primeramente, el examen por el cual se evalúa la correspondencia entre los pensamientos y la realidad (Descartes); en segundo lugar, el examen por el cual se estima la correspondencia entre los pensamientos y las reglas (Séneca); en tercer lugar, el examen por el cual se aprecia la relación entre un pensamiento oculto y una impureza del alma. Con este tercer tipo de examen comienza la hermenéutica de sí cristiana y su desciframiento de los pensamientos íntimos" (**DE4**, 810).

Examen [532]: **1954** [4] **DE1**: 67, 82. **MMPE**: 15, 88. **1957** [2] **DE1**: 125, 146. **1961** [6] **HF**: 111, 282, 321, 684. **IAK**: 34, 47. **1962** [4] **DE1**: 215, 225. **MMPS**: 15, 99. **1963** [40] **NC**: 4, 44, 50, 56-57, 60, 66-67, 73, 77-79, 93, 101, 111-112, 125, 160, 167, 181, 188, 191, 194-196, 198, 209, 213. **1965** [2] **DE1**: 462. **1966** [12] **DE1**: 513. **MC**: 94, 96, 105, 117, 149, 154-155, 181, 193, 243, 289. **1968** [2] **DE1**: 676, 701. **1969** [8] **AS**: 32, 110, 126, 146. **DE1**: 755, 761, 790. **1970** [3] **DE2**: 61, 69, 88. **1971** [6] **LVS**: 25, 69, 230, 252. **OD**: 40. **1972** [7] **DE2**: 261, 390, 392. **1973** [2] **DE2**: 396, 461. **1974** [28] **DE2**: 542, 594-595, 623, 674. **PP**: 54, 183, 195, 264, 301, 304-306, 311, 316, 326. **1975** [110] **AN**: 42-43, 63, 66, 72, 100, 125, 152, 163-165, 167-171, 173, 175-178, 187-188, 198, 202, 211, 223, 239, 273, 276, 281. **DE2**: 740, 751, 786, 792, 824. **SP**: 25, 160, 173, 182, 186-194,

215, 226-229, 311. **1976** [36] **DE3**: 13, 28, 37, 49, 52, 90, 94, 102. **HS1**: 28, 41, 44, 61, 80, 87, 94, 119, 130, 142, 147, 153, 155, 158-159, 201. **IDS**: 123, 171. **1977** [5] **DE3**: 131, 230, 257, 303, 375. **1978** [30] **DE3**: 444-446, 517, 527, 549, 564. **STP**: 54, 185-186, 188, 190, 205, 216, 338. **1979** [2] **NB**: 128, 214. **1980** [11] **DE4**: 13, 23, 86, 122, 125-129. **1981** [6] **DE4**: 146-148. **1982** [96] **DE4**: 307, 362. **HS**: 13, 23, 25, 48, 61, 118-119, 140, 142, 144, 157, 191-192, 195, 211, 225, 258, 284-288, 298, 333, 335, 347, 353, 398-400, 405, 416, 439, 444-445, 454, 457, 460-464, 468-469. **1983** [13] **DE4**: 376, 385, 399, 407, 426, 428-430, 522, 541, 558. **1984** [57] **CV**: 5, 20, 77, 80, 86, 114, 119, 124, 131, 133, 135, 148, 156, 175, 268, 303, 309. **DE4**: 593, 611, 626, 633, 659, 710, 746. **HS2**: 12, 36, 86, 228. **HS3**: 65, 74, 77-80. **1988** [40] **DE4**: 794-799, 803, 807-811.

existencialismo

Se puede definir el existencialismo como un proyecto antifreudiano, no porque Sartre o Merleau-Ponty ignoraran a Freud, sino más bien lo contrario: en el sentido de que buscaba mostrar cómo la conciencia humana, el sujeto o la libertad del hombre llegaban a penetrar en todo lo que el freudismo había descrito como mecanismos inconscientes. Este rechazo del inconsciente es el obstáculo del existencialismo. • A pesar de todo, el existencialismo es profundamente antihegeliano, pues intenta describir las experiencias de manera que puedan ser comprendidas en sus formas psicológicas. Su gran preocupación fue poner por todas partes la conciencia (**DE1**, 654). • "Fui formado filosóficamente en un clima que era el de la fenomenología y el existencialismo; es decir, formas de reflexión que estaban inmediatamente vinculadas con experiencias vividas, alimentadas y nutridas de ellas. Y, en el fondo, la elucidación de esta experiencia vivida constituía la filosofía, el discurso filosófico" (**DE3**, 372) • "Yo no siento ninguna compatibilidad con el existencialismo tal como lo definió Sartre" (**DE3**, 671). • Nietzsche (con el tema de la discontinuidad y del superhombre) y Bataille (con las experiencias límite) fueron la puerta de salida del hegelianismo (con su modelo de inteligibilidad de una historia continua) y de la fenomenología (con su afirmación de la primacía y de la identidad del sujeto) (**DE4**, 49).

Existentialisme [42]: **1964** [1] **DE1**: 346. **1966** [1] **DE1**: 513. **1967** [7] **DE1**: 582, 616. **DFA**: 16. **1968** [11] **DE1**: 653-654, 657-658, 668. **1975** [2] **AN**: 4, 25. **1977** [3] **DE3**: 233, 337, 372. **1978** [2] **DE3**: 593, 671. **1980** [8] **DE4**: 48-50, 62. **1983** [2] **DE4**: 392, 455. **1984** [5] **CV**: 164. **DE4**: 573, 608, 617, 718.

exomológesis

Este término designa, en un sentido amplio, la manifestación de una verdad y la adhesión del sujeto a esa verdad que proclama, y cuyas consecuencias acepta. Como acto de fe, es necesaria para el cristiano. Pero hay otro tipo de *exomológesis*: la confesión de los pecados. Esta no es, sin embargo, como la confesión de la época moderna, una verbalización analítica de las faltas con sus circunstancias, sino más bien un rito colectivo en el que se reconocen sólo las faltas graves. Foucault estudia la práctica de la *exomológesis* en el monaquismo (más específicamente en la obra de Casiano *Instituciones cenobíticas*), en el marco de la dirección de conciencia. Subraya tres aspectos que la diferencian de la dirección de conciencia tal como se practicaba en las escuelas filosóficas de la Antigüedad: la relación de obediencia total respecto del maestro, la manera de conducir el examen de conciencia y la obligación de decir todo al director de conciencia (todos los movimientos del alma, todos los detalles de la vida) (**DE4**, 126-127, 805-808). Véanse: *Casiano*, *Confesión*, *Examen*.

Exomologèse [13]: **1980** [13] **DE4**: 126-127. *Exomológesis* [19]: **1978** [1] **STP**: 189. **1988** [18] **DE4**: 805-808, 812.

experiencia

El término experiencia aparece en numerosas expresiones: experiencia del propio cuerpo, experiencia de la locura, experiencia de la sinrazón, experiencia onírica, imaginaria, vivida (*vécue*), patológica, literaria, etc. Foucault se mueve primeramente con

un concepto cercano al de la fenomenología existencial: la experiencia como el lugar en el que es necesario descubrir las significaciones originarias. Se advierte este enfoque en un texto temprano, la introducción a la edición francesa de la obra de Binswanger (*Traum und Existenz*), *Le Rêve et l'existence* (**DE1**, 75-76). Véase: *Fenomenología*. • Luego, a través de la lectura de textos literarios y filosóficos (Bataille, Blanchot, Nietzsche), descubre otra forma de experiencia: ya no aquella que funda al sujeto, sino, más bien, lo contrario: "la experiencia en Nietzsche, Blanchot, Bataille tiene por función arrancar al sujeto de sí mismo, de modo que no sea más él mismo o que sea llevado a su aniquilación o a su disolución. Es una empresa de desubjetivación" (**DE4**, 43). • Finalmente, el concepto de experiencia recibe una elaboración propiamente foucaultiana: como forma histórica de subjetivación. En este sentido, "experiencia" y "pensamiento" terminan siendo equivalentes: "Por 'pensamiento' entiendo lo que instaura, en sus diferentes formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso, y que, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social y jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros, y constituye al ser humano como sujeto ético" (**DE4**, 579). • "Una experiencia es siempre una ficción; es algo que se fabrica para uno mismo, que no existe antes y que existirá luego" (**DE4**, 45). • Desde esta perspectiva, Foucault criticará sus usos anteriores de la noción de experiencia. "El conjunto de prácticas y discursos constituye lo que denominé la 'experiencia de la locura'; mal nombre, porque no es en realidad una experiencia" (**DE2**, 207). • La actitud de modernidad, como *ethos*, es una forma de experiencia histórica libre, de experimentación. Véase: *Ethos*.

NÚCLEO DE EXPERIENCIA. Las formas de un saber, de las matrices normativas de comportamiento, modos de subjetivación, constituyen, para Foucault, los núcleos de experiencia (**GSA**, 5). El estudio de la parresia le permitirá mostrar las formas de correlación entre estos núcleos (**GSA**, 42). Véase: *Parresia*.

Expérience [1706]: **1954** [72] **DE1**: 67-69, 71, 73, 76, 80-83, 86-88, 90-91, 96, 98-101. **MMPE**: 9, 25, 47-49, 52-55, 57, 59, 65, 82-83, 85-87, 91-92, 97, 99. **1957** [12] **DE1**: 121, 127, 130-131, 134, 137, 148, 153-154. **1961** [338] **DE1**: 159, 162, 164-166, 168-169. **HF**: 31-34, 41, 43-49, 51, 56, 59, 63, 69-71, 83-84, 99, 101-103, 106, 109, 111, 113, 115-116, 127, 135-137, 139, 141-146, 148-149, 156, 159, 164-167, 169, 172, 174-177, 179-180, 185-186, 190, 194-195, 204, 209, 211, 215-216, 222-225, 227-228, 230, 235, 237-238, 241, 247-248, 252-254, 256-257, 260, 266-267, 273-275, 288-289, 310, 318-319, 324, 332, 338, 340, 346-348, 351, 364, 374, 387, 391, 393, 405, 414, 418, 422, 424, 426-428, 432, 434, 437, 440-441, 454-456, 472, 475, 484, 493, 495, 521, 523, 532-533, 542, 548-549, 553-555, 570-573, 579, 591, 598, 610, 613, 623-625, 633-635, 640-641, 643-646, 648, 650-653, 656, 660-661, 669. **IAK**: 12, 16, 18-19, 23, 29, 36-41, 43-44, 50-51, 53, 58, 61, 63, 65-66, 74-75, 77-78. **1962** [53] **DE1**: 180, 196-199, 202, 206, 212, 215, 226. **MMPS**: 9, 25, 47-49, 52-57, 59, 65, 77-78, 80, 82, 87-88, 91, 95-99. **1963** [237] **DE1**: 231, 233, 235-236, 238-239, 241-244, 246-249, 262-263, 265-266, 268, 280, 283, 285. **NC**: VI, IX-XI, XIV-XV, 1-4, 6, 12-16, 18, 24-26, 28, 30, 32, 35, 37-38, 45, 49-50, 52-56, 58, 60-63, 65-71, 73, 76, 78, 81-82, 84-85, 87, 89, 93-94, 96, 98-99, 102, 108, 110-111, 116, 118, 121, 123, 128, 130, 137-138, 140, 143, 147-149, 162-163, 165-167, 170, 172, 174-175, 177, 180-181, 188-189, 192, 196, 199-203, 211. **RR**: 8, 22, 24, 28, 40, 42, 110, 155, 198, 200, 203, 205, 207-210. **1964** [82] **DE1**: 292, 297, 326-328, 330-332, 339, 351-354, 356-357, 359, 362-363, 365, 371, 379-380, 390-391, 393-398, 400-401, 404, 408, 415-417, 419-420, 428-429, 433, 435-437. **1965** [13] **DE1**: 441-442, 449-450, 458, 460-462. **1966** [134] **CUH**: 19. **DE1**: 480, 502, 504, 520-523, 525, 537, 543, 555-558. **MC**: 11-13, 15, 56-57, 63, 66, 86-87, 119, 131, 133-135, 142, 144-145, 159-160, 169, 171, 179, 191, 193, 195, 216, 222, 231, 237, 255-258, 260, 273, 285, 287, 291, 311-312, 320, 322, 325-327, 331-332, 334, 338, 342-347, 350, 352-353, 368, 374, 387, 390, 392, 395, 397. **1967** [18] **CUH**: 27. **DE1**: 569-571, 579, 582, 604, 614, 616. **DFA**: 15, 18. **1968** [21] **DE1**: 630, 665, 674, 690, 704, 710, 722, 728-730. **1969** [36] **AS**: 24, 27, 35, 45, 64, 66, 75, 88, 100, 105, 129, 136,

147, 167, 180, 202, 209, 237, 247-249, 251, 263-264. **DE1**: 765-766, 782-783, 794, 800, 843-844. **1970** [20] **DE2**: 32-33, 57, 72, 100, 108, 110, 112-113, 122. **1971** [31] **DE2**: 172, 174-175, 178, 207, 234-236. **LVS**: 11-12, 70-71, 118, 196, 250. **OD**: 18, 35, 49, 51, 76-77. **1972** [21] **DE2**: 246-248, 250, 256, 286-287, 290, 346, 350, 391. **1973** [13] **DE2**: 399-400, 417-418, 422. **1974** [58] **DE2**: 472, 482, 484-485, 488, 497, 504, 513, 518, 522, 526, 546, 567, 597, 648, 685-686. **PP**: 13, 20, 61, 78, 80, 118, 141, 181, 195, 201, 225, 254, 257, 260, 280, 282-284, 297. **1975** [15] **AN**: 34, 50, 164, 210, 226, 244. **DE2**: 736, 758, 803, 805. **SP**: 18, 142, 187, 292, 294. **1976** [19] **DE3**: 29, 57, 59-60, 62, 82, 92, 95, 104. **HS1**: 77. **IDS**: 10-11, 86, 159. **1977** [21] **DE3**: 133, 165-166, 223, 225, 229, 294, 335, 346, 350, 352, 354, 369, 372, 377, 387. **1978** [43] **DE3**: 430, 432, 451, 490, 512, 520, 534, 536, 541, 575, 578, 590, 610, 616, 618, 621-622, 624, 629, 671, 676, 703, 707. **STP**: 82, 124, 209, 211, 215-216, 227, 291, 365. **1979** [24] **DE3**: 745, 749-750, 785, 811, 821. **NB**: 78, 98, 109-111, 115, 118, 136, 156, 160, 209, 217, 242, 306. **1980** [78] **DE4**: 8, 12, 19, 40-47, 49-52, 54-57, 59, 61-62, 67, 75, 77-80, 90, 97, 124. **1981** [12] **DE4**: 131, 135, 148, 160, 181, 207, 211, 213. **1982** [92] **DE4**: 219-220, 224-225, 228, 244, 250, 286, 289, 291, 308, 312, 316-317, 320-321, 323, 325-326, 329, 339, 343-345, 347. **HS**: 16, 18, 21, 46, 105, 121, 123, 147, 151, 157, 172, 200, 207-208, 218, 221, 271-272, 304, 323-324, 335, 340-341, 386, 398, 423, 425, 455, 465-467. **1983** [75] **DE4**: 369, 372, 385, 389, 405, 408, 414, 419, 437, 456, 466, 503, 517, 526-528, 533-536, 539-542, 554-555, 559. **GSA**: 4-7, 19, 41, 47, 137, 146-147, 165, 198, 203, 219, 258, 261. **1984** [157] **CV**: 5, 58, 72, 127, 132, 165, 170, 197, 223, 253, 264, 289-290, 293-294, 307-308. **DE4**: 575, 577-581, 583-585, 590, 596, 601, 614, 628, 632-634, 636-637, 647, 667, 670-673, 684, 697-698, 701-703, 705-706, 708, 730-731, 734, 740, 742, 753, 756. **HS2**: 10-11, 13, 26, 30-31, 37, 39, 45, 50, 52-53, 56, 58, 98, 207, 210, 212, 275-276. **HS3**: 15, 20-21, 25, 49-50, 69, 73, 76, 83, 85, 97, 110, 169, 226, 228, 252, 256. **1985** [5] **DE4**: 763-764, 766. **1988** [6] **DE4**: 794, 801, 812.

fábula

Véase: *Ficción*.

Fable [81]: **1961** [3] **HF**: 34, 136, 231. **1963** [2] **RR**: 98. **1964** [3] **DE1**: 296, 403. **1966** [30] **DE1**: 506-509, 511-512, 524. **MC**: 133, 141. **1969** [2] **DE1**: 767-768. **1971** [9] **DE2**: 140. **LVS**: 29, 115, 189, 199, 251. **1972** [1] **DE2**: 265. **1973** [1] **DE2**: 414. **1974** [2] **DE2**: 553. **PP**: 28. **1975** [4] **AN**: 266. **DE2**: 819, 821. **SP**: 148. **1976** [5] **HS1**: 49, 101. **IDS**: 105, 108, 188. **1977** [8] **DE3**: 251-252, 256, 265, 307, 316. **1978** [1] **DE3**: 633. **1979** [2] **NB**: 292. **1980** [1] **DE4**: 120. **1982** [1] **HS**: 447. **1983** [2] **GSA**: 301. **1984** [4] **HS2**: 230, 258, 266. **HS3**: 256.

familia

SEXUALIDAD. El primer ámbito en el que se problematizó la sexualidad infantil y adolescente, se medicalizó la sexualidad femenina, se alertó acerca de la posible patología del sexo y se hizo urgente la necesidad de vigilar e inventar una tecnología racional de corrección fue la familia burguesa o aristocrática (**HS1**, 159).

MASTURBACIÓN, FAMILIA CELULAR. En *Les Anormaux*, Foucault analiza la reorganización de la familia en el siglo XIX en el marco de la gran campaña contra la masturbación. En este sentido, más que de una moralización, se trata de una somatización: 1) la ficción de una enfermedad total, polimorfa, absoluta, sin remisión, que se instala en el cuerpo del masturbador; 2) el delirio hipocondríaco generado por los médicos, que tratan de lograr que todo paciente vincule los síntomas de cualquier enfermedad física con esa falta primera; 3) la causa posible de toda enfermedad posible: enfermedades del cerebro, del corazón, de los ojos, etc. Y, sin embargo, a pesar de tantos peligros originados en la práctica de la masturbación, su somatización ha sido acompañada por una desculpabilización. En efecto, al no reconocerse causas endógenas de esta práctica, los niños no podían ser culpabilizados. No se trata de la naturaleza, sino del ejemplo, de la seducción del adulto. La falta proviene, entonces, de afuera. El origen de la masturbación sería el deseo de los adultos, que tiene por objeto a los niños. Pero en esta desculpabilización del niño, y en la consecuente culpabilización de los adultos, hay que distinguir dos cosas: por un lado, el peligro representado por el personal doméstico, los institutores y los educadores (son ellos los personajes del mal ejemplo); por otro, los padres (en este caso, su culpa consiste en no ocuparse personalmente de sus hijos). A partir de ello se dan dos consecuencias complementarias: 1) es necesario suprimir, dentro de lo posible, la presencia de personal doméstico, o al menos permitirle sólo el mínimo contacto con los niños; 2) se plantea la exigencia de cuidar (vigilar) a los propios hijos. Emerge de este modo la célula familiar, la familia medicalizada: la supresión del personal doméstico y la exigencia de vigilancia reorganizan el espacio familiar para facilitar una especie de "cuerpo a cuerpo" entre padres e hijos. Y, de este modo, aparece un nuevo espacio: el hogar, un "nuevo cuerpo familiar" marcado por su sustancia físico-afectiva. A partir de aquí, la familia-célula va a reemplazar a la familia relacional. Pero desde el momento en que la masturbación se encuentra en el centro de la familia-célula, y a causa de la somatización de la que hablamos antes, la familia-célula

se vincula estrechamente a la medicina. Asimismo, se plantea cierto isomorfismo entre la relación padres-hijo y médico-enfermo: los padres deben diagnosticar, ser terapeutas, agentes de sanidad. El espacio densamente afectivo de la familia-célula es atravesado por la tecnología de poder propia del saber médico. Dos ejemplos de esta medicalización: 1) la discreción en el nivel del lenguaje entre padres e hijos sobre la sexualidad es contrabalanceada por la discursividad entre médico y enfermo (es necesario que el niño masturbador lo confiese al médico); 2) se utilizan instrumentos técnicos para controlar la masturbación. • A partir de esta familia celular y medicalizada aparecen, en los primeros decenios del siglo XIX, la normalidad y la anormalidad sexuales (**AN**, 249-255).

INCESTO. Podemos ver la campaña antimasturbación como una transformación de la pastoral cristiana de la carne, pero con algunas modificaciones fundamentales: infantilización, medicalización, instrumentalización (más que el resultado de la constitución de la familia-célula, la campaña antimasturbación fue el instrumento de esta constitución). Foucault hace dos observaciones a propósito de este proceso: 1) A partir de fines del siglo XVIII, la sexualidad infantil fue definida en términos de no relacionalidad, de autoerotismo. La formación de la familia celular permitió instalar de un modo nuevo la sexualidad relacional en el autoerotismo de los niños. 2) La teoría psicoanalítica del incesto benefició moralmente a los padres: ellos son el objeto del deseo de los hijos. Esta profundización de la posesión por parte de los padres de la sexualidad de sus hijos, la propiedad –por decirlo de algún modo– del deseo, fue acompañada por una profundización de la posesión estatal de los cuerpos, por la extensión de la escolarización y de los métodos e instituciones disciplinarias. Lo dicho anteriormente se aplica a la familia burguesa, pero ¿qué pasa con el proletariado? Al proletariado se le dice: "cásense, no tengan hijos antes del matrimonio". Se trata de contrarrestar el fenómeno de uniones libres, que se multiplican a causa del debilitamiento del proletariado rural y la formación de uno urbano que no requiere los soportes del matrimonio (asistencia entre familia, intercambio de bienes, etcétera). Desde el momento en que por razones económicas se tornó necesaria la estabilidad de la clase obrera, fue preciso instaurar una nueva cuadriculación política de los cuerpos, cuya consigna de orden proclamaba: "no se mezclen". Se trata de una nueva problemática del incesto, no del tipo hijos-padres, sino hermano-hermana, padre-hija. La sexualidad peligrosa es ahora la del adulto. Estamos ante una teoría sociológica y no ya psicoanalítica del incesto (**AN**, 257-560).

ASILO. En *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault sostiene que la familia sirvió de modelo para el surgimiento de la institución asilar hacia finales del siglo XVIII. En *Le Pouvoir psychiatrique*, en cambio, rectifica esta afirmación. La matriz del asilo no fue la familia, sino los dispositivos disciplinarios. La conexión entre la psiquiatría y sus instituciones es más tardía, data de finales del siglo XIX (**PP**, 17). Véase: *Psiquiatría*.

GOBIERNO. Las artes de gobernar se sitúan entre el cuadro demasiado rígido de la teoría de la soberanía y el modelo demasiado débil, desde el punto de vista político, de la administración familiar. Sólo con la noción de población la economía logrará independizarse del modelo familiar (**STP**, 108). El saber estadístico, que comienza a formarse en el siglo XVIII, muestra, en efecto, que los fenómenos de la población son irreductibles al modelo familiar. La familia deja de ser por ello un modelo para la política y se convierte en un objetivo y un instrumento de esta. Véase: *Arte de gobernar*.

Famille [1224]: **1954** [7] **DE1**: 104. **MMPE**: 15, 79-81. **1961** [86] **HF**: 76, 79, 85, 96, 111, 115, 124-126, 169-171, 192, 258-259, 415, 488, 491, 499, 519-522, 534, 549-550, 555-557, 563, 580, 589-590, 607-609, 612, 618, 626-629, 645. **IAK**: 24, 44, 64. **1962** [11] **DE1**: 186, 204. **MMPS**: 15, 80, 83-84, 93. **1963** [20] **NC**: 8, 16, 18-19, 38-39, 41, 43, 83, 109, 134. **RR**: 185, 196. **1964** [6] **DE1**: 342. **1965** [1] **DE1**: 464. **1966** [13] **DE1**: 554. **MC**: 149, 154-157, 234, 239-240, 305. **1967** [1] **CUH**: 34. **1968** [2] **DE1**: 689, 718. **1969** [6] **AS**: 56, 62, 69, 75. **DE1**: 791. **1970** [17] **DE2**: 38, 53, 58, 109-110, 112, 117, 129-131. **1971** [21] **DE2**: 151, 193-194, 197, 215, 232. **LVS**: 90, 122, 150, 159, 164-165, 167, 169, 170,

173-174, 180, 192. **1972** [7] **DE2**: 274, 299, 335, 338, 379, 389. **1973** [2] **DE2**: 422, 465. **1974** [283] **DE2**: 496, 498, 531, 553, 568, 572, 601, 614, 624-626, 628, 642-643, 652, 664, 675, 678, 684. **PP**: 17, 22, 27-28, 45, 81-88, 91, 95-103, 108-111, 113-119, 121-126, 128, 141, 144, 154, 159, 172, 181, 200, 202, 211, 214-215, 217, 219, 221, 228, 245, 251, 272-273, 275. **1975** [226] **AN**: 34-35, 45, 53-54, 57, 60, 96, 103, 115, 132-140, 143, 153, 217, 220, 228, 231-236, 238-247, 249-251, 253-254, 256-258, 260, 275, 279-280, 286, 296-297. **DE2**: 698, 700, 709, 724, 778, 792, 796, 822, 827. **SP**: 18, 71, 114, 122, 143, 197, 204, 213, 217, 248, 263, 265, 273, 275, 291, 296, 300-302, 304. **1976** [73] **DE3**: 10, 18-21, 24-25, 36, 41, 47, 62, 76, 115, 118. **HS1**: 9, 54, 56, 63-65, 78, 112, 132, 143-150, 157, 159-161, 171, 177, 185, 197. **IDS**: 28-29, 39, 45, 127, 209, 212, 220. **1977** [43] **DE3**: 151, 182, 192-193, 202, 205, 217, 219, 232-233, 237, 244, 246-248, 256, 270-271, 305, 314, 334, 339-340, 360, 379, 395-397, 406-407, 423, 425. **1978** [174] **DE3**: 447, 453, 473, 481, 483-488, 490, 492, 494-495, 532-533, 565, 567, 569, 597, 630, 640-642, 644, 647, 650-654, 672, 682, 720. **STP**: 96-98, 100, 103, 106-108, 110, 116-118, 162-163, 196, 205, 220, 227, 235, 237, 239-240, 242, 300, 320. **1979** [32] **DE3**: 731-734, 737-738, 824. **NB**: 68, 203, 206, 212, 219, 235, 247-248, 250, 305, 310, 312. **1980** [2] **DE4**: 103, 113. **1981** [6] **DE4**: 150, 164, 193, 200. **1982** [69] **DE4**: 231, 286-288, 309, 351-352, 358. **HS**: 34, 37, 41, 43, 57-59, 82, 86-89, 93, 97, 99, 110, 114, 136-137, 150, 156, 160, 176, 178-179, 190-191, 285, 358, 363, 414, 422, 426, 435-436. **1983** [21] **DE4**: 403, 450, 465, 477, 480-481, 485, 515, 555. **GSA**: 65, 86, 110, 149, 153, 186, 198, 251. **1984** [95] **CV**: 34, 91, 101, 104, 132-133, 157-159, 181, 185, 222, 243, 265, 276-277, 279, 285. **DE4**: 581, 646, 652-653, 710, 745, 751, 754, 757-758, 760. **HS2**: 32, 47, 97, 107, 137, 167, 169, 172, 174, 178, 182, 185, 189, 200, 219, 223, 227, 235, 238-239, 254. **HS3**: 19, 40-41, 47, 54, 56, 67-68, 90-92, 95-96, 132, 173, 178, 183, 186, 198-199, 201, 214, 220, 252, 281.

fascismo

El nazismo y el fascismo no hubiesen sido posibles sin que una porción relativamente importante de la población se hiciese cargo de las funciones de represión, de control, de policía. En este sentido, el concepto de dictadura aplicado a estos fenómenos es relativamente falso (**DE2**, 654). • El enemigo mayor de *El anti-Edipo* de Gilles Deleuze y Félix Guattari es el fascismo; sobre todo "el fascismo que nos hace amar el poder, desear esta misma cosa que nos domina y nos explota" (**DE3**, 134). Véase: *Deleuze*. • El siglo XX no poseía un aparato conceptual apropiado para pensar el fascismo y el estalinismo. Se disponía de instrumentos teóricos para reflexionar sobre la miseria, la explotación económica, la formación de la riqueza, pero no de categorías para pensar el exceso de poder (**DE3**, 400-401). Esta ha sido, sin duda, una de las motivaciones del interés foucaultiano por la cuestión del poder. • "Lo que me fastidia en la afirmación del deseo de las masas por el fascismo es que cubre la falta de un análisis histórico preciso. [...] El no análisis del fascismo es uno de los hechos políticos importantes de estos últimos treinta años, lo que permite hacer de él un significante flotante, cuya función es esencialmente la denuncia" (**DE3**, 422). • A pesar de su singularidad histórica, ni el estalinismo ni el fascismo son completamente originales; han utilizado y extendido mecanismos de poder ya existentes en otras sociedades, y las ideas y los procedimientos de la racionalidad política occidental (**DE4**, 224).

PARTIDO. Para Foucault, la razón histórica del fascismo no es el sobredimensionamiento del Estado, sino la subordinación de este al partido (**NB**, 197). Véase: *Liberalismo*.

Fascisme [73]: **1967** [1] **DE1**: 582. **1972** [3] **DE2**: 314, 340. **1974** [5] **DE2**: 498, 652, 654. **1975** [11] **AN**: 13. **DE2**: 761-762, 775, 805, 816, 820. **1976** [3] **HS1**: 198. **IDS**: 20, 27. **1977** [26] **DE3**: 133-136, 180, 264, 387, 400-401, 422, 424. **1978** [11] **DE3**: 535-536, 545, 610, 626. **1979** [9] **NB**: 70-71, 81, 100, 192, 196-197, 214. **1982** [2] **DE4**: 224. **1984** [2] **DE4**: 751.

Fausto

Fausto es un ejemplo de la manera en la que la cuestión del placer y el acceso al conoci-

miento se encuentran vinculados al amor por la mujer, su virginidad, su pureza, su caída y su poder redentor (**HS2**, 252). Se lo podría interpretar de este modo: no hay acceso al saber sin una modificación profunda del ser del sujeto (**HS**, 28). En este sentido, Foucault analiza las transformaciones de la figura de Fausto desde Marlowe a Goethe, pasando por Lessing (**HS**, 296-297).

HEROÍSMO FILOSÓFICO. El *Fausto* de Goethe representa, para Foucault, la última encarnación del ideal filosófico heroico de la Antigüedad (**CV**, 196).

Faust [35]: **1964** [1] **DE1**: 299. **1971** [8] **LVS**: 108, 115, 124. **1982** [20] **HS**: 25, 28, 40, 277, 296-297, 300. **1984** [6] **CV**: 177, 196. **HS2**: 252.

Febvre, Lucien (1878-1956)

Véase: *Escuela de los Anales.*

Lucien Febvre [8]: **1968** [1] **DE1**: 667. **1969** [2] **DE1**: 773, 787. **1976** [1] **DE3**: 30. **1978** [1] **DE3**: 467. **1982** [1] **HS**: 432. **1984** [2] **DE4**: 650, 652.

fenomenología

ANÁLISIS EXISTENCIAL. La formación universitaria de Foucault estuvo impregnada de fenomenología. En *Dits et écrits* son numerosas las referencias a la presencia e influencia de este método durante sus estudios. Además, en los años en que trabajó en los hospitales psiquiátricos, los textos de fenomenología existencial constituyeron una de sus lecturas fundamentales. "Todos nosotros hemos sido formados en la escuela de la fenomenología" (**DE1**, 601). Producto de esta formación es la introducción a la traducción de la obra *Le rêve et l'existence* (1954), de Ludwig Binswanger. Aquí, Foucault busca, bajo la égida de Binswanger, una conjunción entre Freud y Husserl, entre el psicoanálisis y la fenomenología, entre el análisis psicoanalítico y la descripción fenomenológica. En palabras de Foucault: "Encontrar el fundamento común a las estructuras objetivas de la indicación, a los conjuntos significativos y a los actos de expresión era el problema que planteaba la doble tradición de la fenomenología y del psicoanálisis. De la confrontación entre Husserl y Freud nace una doble problemática" (**DE1**, 79). Foucault dedica gran parte de esta introducción al análisis de las *Investigaciones lógicas*, más concretamente, a la distinción entre indicación y expresión. Este es el único texto dedicado al análisis de un problema husserliano. Foucault promete incluso una obra ulterior: un estudio de la situación del análisis existencial en el marco del pensamiento contemporáneo (**DE1**, 65). Esta introducción a Binswanger puede considerarse como el punto de mayor acercamiento entre Foucault y la fenomenología. A partir de aquí se ve, más bien, su alejamiento.

LA CUESTIÓN DEL SUJETO. Son varias las razones por las cuales –según el propio Foucault– se produce esta separación e incluso la oposición a la fenomenología: la cuestión del lenguaje (planteada por la literatura, la lingüística, el estructuralismo), la problemática de la historicidad del saber y, fundamentalmente, la cuestión del sujeto, es decir, su disolución. "Y creo que, como en todos aquellos de mi generación, se produjo en mí, entre los años cincuenta y cincuenta y cinco, una especie de conversión que parecía intrascendente al inicio, pero que, en realidad, nos ha diferenciado profundamente. El pequeño descubrimiento o, si quieren, el pequeño impulso que está en el origen de esta conversión fue la inquietud ante las condiciones formales que pueden hacer que la significación aparezca" (**DE1**, 601). El estructuralismo fue el punto de apoyo para el cuestionamiento de la teoría del sujeto (**DE4**, 52). "Si hay un punto de vista, por lo tanto, que rechazo categóricamente, es aquel (llamémoslo, *grosso modo*, fenomenológico) que concede una prioridad absoluta al sujeto de la observación, atribuye un papel constitutivo a un acto y pone su punto de vista como origen de toda historicidad" (**DE2**, 13). "Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de aquellos que han dominado mi formación universitaria, a comienzos de los años cincuenta: Hegel y la fenomenología" (**DE4**, 48). Todo lo que ha pasado en el ámbito del pensamiento en Francia en la déca-

da de 1960 proviene de la insatisfacción respecto de la teoría fenomenológica del sujeto, desde diferentes campos: la lingüística, el psicoanálisis, Nietzsche (**DE4**, 437).

ARQUEOLOGÍA. La fecundidad metodológica del *cogito* no es finalmente tan grande como se creía. Para ciertas descripciones, es necesario poner el *cogito* entre paréntesis. Es posible describir, como lo hace la arqueología, las estructuras del saber sin recurrir al *cogito* (**DE1**, 610). En *La Naissance de la clinique* encontramos una frase que ilustra claramente la nueva posición de Foucault respecto de la fenomenología: "Las fenomenologías acéfalas de la comprensión mezclan en esta idea mal ligada [la idea de humanismo médico] la arena de su propio desierto conceptual" (**NC**, X). Como dijimos, el único texto de Foucault dedicado al análisis de un problema específicamente husserliano es la introducción a la obra de Binswanger; sin embargo, puede considerarse que la arqueología, tanto desde un punto de vista metodológico como desde el punto de vista de lo que describe, es en gran medida un diálogo con la fenomenología. La arqueología intenta liberar el análisis histórico de la fenomenología, es decir, de la búsqueda de un origen entendida como búsqueda de los actos fundadores (**AS**, 265). *Les Mots et les choses* puede ser leído como un libro a contrapelo de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, esto es, como una descripción del conocimiento que se opone de lleno a la concepción husserliana de la historicidad del saber. Foucault no busca los actos fundadores de la racionalidad ni considera que la historia del conocimiento sea el desarrollo continuo y progresivo de la racionalidad, sino más bien lo contrario: se trata de una historia discontinua. En este sentido, la noción de episteme puede ser considerada como lo opuesto a la noción fenomenológica de tradición. Para Husserl, la fenomenología está inscrita desde el origen en la tradición de la *ratio* occidental; para Foucault, sólo lo está en la disposición del pensamiento moderno. Las diferentes figuras de la analítica de la finitud pueden ser leídas como las dificultades o ambivalencias de las diferentes figuras de la fenomenología: el análisis de las vivencias (Merleau-Ponty), el *cogito* y lo impensado (Husserl), el retroceso y el retorno del origen (Heidegger). Véase al respecto: *Hombre*. • Por otro lado, en la disposición epistémica de la Modernidad, la fenomenología y el estructuralismo aparecen como dos figuras a la vez opuestas y complementarias. Para Foucault, ambos comparten un lugar común o, en el lenguaje de la arqueología, son posibles a partir de una misma disposición epistémica. En realidad, estructuralismo y fenomenología representan dos tendencias correlativas del pensamiento moderno: la formalización y la interpretación. Ahora bien, se trata de dos técnicas correlativas cuyo suelo común está dado por el ser del lenguaje tal como se constituyó en la época moderna. Resulta imposible que la interpretación no se encuentre con el problema de las formas puras del lenguaje o que la formalización prescinda de toda exégesis. El esfuerzo del estructuralismo por sacar a la luz las formas puras que se imponen al inconsciente antes de todo contenido se cruza con el esfuerzo de la fenomenología por recuperar en forma discursiva el suelo de la experiencia, el sentido del ser, el horizonte de todos nuestros conocimientos (**MC**, 312). Aquí Foucault se opone a la interpretación de Sartre. El estructuralismo ha sido criticado desde el punto de vista de la fenomenología existencial. En su objeción, Sartre afirma que es una forma de análisis que deja de lado la historia. Sin sujeto hablante, sin actividad humana, ¿cómo puede evolucionar el sistema de la lengua? (**DE2**, 271). Pero, para Foucault, mientras que los análisis fenomenológicos se ocupan de los discursos para encontrar, a través de ellos, las intencionalidades del sujeto hablante, la arqueología no se ocupa del sujeto hablante, sino que examina las maneras en las que el discurso desempeña un papel dentro del sistema estratégico en el que el poder está implicado (**DE3**, 465). Más aún, la genealogía como análisis de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objetos, no es una relativización del sujeto fenomenológico. No se trata de mostrar cómo una conciencia se transforma a través de la historia, sino de deshacerse simplemente de toda función trascendental del sujeto (**DE3**, 147). • En los últimos trabajos de Foucault, dedicados a la ética, el problema de la constitución del sujeto reaparece, no

desde el punto de vista de la conciencia, sino de las prácticas. Véanse: *Ética*, *Sujeto*.

HUSSERL. La filosofía contemporánea en Francia comienza con las *Meditaciones cartesianas*, conferencias pronunciadas en 1929 y publicadas en 1931. A partir de ellas, la fenomenología ha sido objeto de una doble recepción: una que se mueve en la dirección de una filosofía del sujeto (*La trascendencia del Ego* de Sartre) y otra que se remonta a los problemas fundadores de la filosofía de Husserl, el formalismo y el intuicionismo (*Método axiomático y formalismo* y *Formation de la théorie des ensembles* de Cavaillès). A pesar de sus puntos de contacto, estas dos líneas han permanecido profundamente heterogéneas (**DE3**, 430). Husserl planteó, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, las relaciones entre la razón y la historia, pero lo hizo en términos de búsqueda del origen (**DE3**, 432).

MERLEAU-PONTY. "Me acuerdo muy bien de los cursos en los que Merleau-Ponty comenzó a hablar de Saussure, que, aunque muerto hacía casi cincuenta años, era completamente ignorado, no digo por los filólogos y los lingüistas franceses, sino por el público en general. Entonces, surgió el problema del lenguaje y parecía que la fenomenología era incapaz de dar cuenta, tan bien como un análisis estructural, de los efectos de sentido que podía producir una estructura de tipo lingüístico, estructura en la que el sujeto en el sentido de la fenomenología no intervenía como dador de sentido" (**DE4**, 434-435). • Merleau-Ponty trató de retomar dos líneas de la fenomenología: la existencial y los análisis que aparecían como un cuestionamiento de la ciencia en su fundamento, en su racionalidad, en su historia (es el caso de Alexandre Koyré) (**DE4**, 53).

MARXISMO. Althusser liberó al marxismo de toda fenomenología (**DE2**, 272). Véanse: *Althusser*, *Marxismo*.

HEGELIANISMO. Acerca de las relaciones entre el pensamiento de Hegel y la fenomenología en Francia, véanse: *Hegel*, *Hyppolite*.

CANGUILHEM. Además de las lecturas de Blanchot, Bataille y Nietzsche, para comprender el alejamiento de Foucault respecto de la fenomenología es necesario tener en cuenta la influencia de los trabajos de la escuela francesa de historia de la epistemología, especialmente los de Georges Canguilhem. Véase: *Canguilhem*.

ORDOLIBERALISMO. Respecto de los orígenes histórico-intelectuales del neoliberalismo alemán, el ordoliberalismo, Foucault subraya sus relaciones con la escuela fenomenológica y la herencia de Husserl, en particular a través de la figura de Walter Eucken (**NB**, 107).

Phénoménologie [142]: **1954** [14] **DE1**: 65, 69, 76-79. **MMPE**: 13, 56. **1957** [2] **DE1**: 127. **1961** [3] **HF**: 69, 338. **IAK**: 67. **1962** [2] **MMPS**: 13, 56. **1963** [2] **DE1**: 281. **NC**: 203. **1964** [5] **DE1**: 345-346, 362, 370. **1966** [10] **DE1**: 545. **MC**: 261, 312, 332, 336, 338, 342. **1967** [3] **DE1**: 601, 609, 613. **1969** [6] **AS**: 265. **DE1**: 779, 783, 825. **1970** [4] **DE2**: 79, 83-84. **1971** [3] **DE2**: 170. **LVS**: 205. **OD**: 75. **1972** [1] **DE2**: 272. **1976** [2] **DE3**: 31. **IDS**: 19. **1977** [3] **DE3**: 146-147, 372. **1978** [14] **DE3**: 430, 432, 440, 442, 583, 597. **STP**: 122, 135. **1979** [6] **DE3**: 823. **NB**: 107, 125, 129, 133. **1980** [18] **DE4**: 43, 48-49, 52-54, 58. **1982** [9] **HS**: 30, 40, 340, 455, 467, 470. **1983** [18] **DE4**: 434-437, 441, 444-445, 529. **GSA**: 39. **1984** [9] **DE4**: 581, 608, 651, 718, 750. **1985** [8] **DE4**: 764, 767, 773, 775-776.

feudalismo

No encontramos en Foucault un análisis sistemático del feudalismo, pero sí numerosas observaciones acerca de su modo de ejercer el poder, que lo distinguen de las formas modernas del poder. • En las sociedades feudales, la individualización es máxima en los ámbitos en que se ejerce la soberanía y en las regiones superiores del poder. Cuanto más poder o privilegios se posee, más se es marcado por rituales, discursos y representaciones plásticas (**SP**, 194). • Cuando en el siglo XVI la feudalidad debió enfrentar las grandes revueltas paisanas, buscó apoyo en un poder, un ejército, una fiscalidad centralizados: aparecieron, entonces, los procuradores del rey, la legislación contra los mendigos y vagabundos, los primeros rudimentos

de una policía, de una justicia centralizada. En una palabra, apareció el embrión de un aparato judicial de Estado (**DE2**, 343). • Acerca de la práctica judicial en la sociedad feudal, véase: *Investigación*. • En las sociedades feudales no hay nada semejante al panoptismo (**DE2**, 606). • El poder se ejercía mediante signos e impuestos: signos de fidelidad al señor feudal, rituales, ceremonias, impuestos, pillaje, caza, guerra (**DE3**, 153). • La feudalidad no era exactamente un sistema militar; era un sistema jurídico complejo en el que, en determinados momentos, cierta categoría de individuos debía ejercer la función de la guerra, pero estos no eran militares de profesión (**DE3**, 581). • El poder se ejercía sobre el cuerpo de los individuos de tres maneras: 1) se exigía que el cuerpo del súbdito ofreciera, produjera y pusiera en circulación signos de respeto, de devoción, de servilismo; 2) se podía ejercer sobre ellos la violencia, hasta la muerte; 3) se podía imponer el trabajo (**DE3**, 586). Este poder se desplegaba de manera discontinua (**AN**, 80). • El feudalismo desarrolló entre los individuos un tejido de nexos personales muy diferente del poder pastoral (**DE4**, 148). • El poder feudal establecía relaciones entre sujetos jurídicos; desde el nacimiento, un individuo se encontraba inmerso en las relaciones jurídicas. En el "Estado de policía", los individuos también poseen una situación jurídica, pero, además, el poder se ocupa de ellos en cuanto hombres, seres vivientes que trabajan y comercian (**DE4**, 822-823). • La feudalidad como sistema jurídico caracterizó a las sociedades europeas desde el siglo VI hasta el XV. Este sistema no había sido estudiado en su especificidad ni por los historiadores ni por los juristas antes de los análisis de Henri de Boulainvilliers. Véase: *Boulainvilliers*.

Féodalisme [2]: **1981** [2] **DE4**: 148, 157.

ficción

FÁBULA. "En toda obra que posee la forma del relato, es necesario distinguir *fábula* de *ficción*. Fábula es lo narrado (episodios, personajes, funciones que ellos desempeñan en la narración, acontecimientos), el régimen del relato o, más bien, los diferentes regímenes según los cuales este es 'recitado': postura del narrador respecto de lo que narra [...]. La fábula está hecha de elementos ubicados en cierto orden. La ficción es la trama de las relaciones establecidas, a través del discurso mismo, entre quien habla y aquello de lo que habla. Ficción, aspecto de la fábula" (**DE1**, 506). • La ficción consiste en el movimiento por medio del cual un personaje sale de la fábula a la que pertenece y se convierte en el narrador de la siguiente (**DE1**, 507). • Una obra no se define por los elementos de la fábula, sino por los modos de la ficción. La fábula de un relato se sitúa dentro de las posibilidades míticas de una cultura; su ficción, en las posibilidades del acto de habla (**DE1**, 506).

BLANCHOT. La ficción en Blanchot no está nunca en las cosas ni en los hombres, sino en la imposible verosimilitud. La ficción no consiste en hacer ver lo invisible, sino en hacer ver cómo es invisible lo invisible de lo visible (**DE1**, 524). Véase: *Blanchot*.

AUTOR. Desde el siglo XVIII, el autor ha desempeñado el papel de regulador de la ficción, papel característico de la era industrial y burguesa, del individualismo y de la propiedad privada (**DE1**, 811).

VERDAD, HISTORIA, POLÍTICA. En respuesta a una pregunta a propósito de *La Volonté de savoir*, el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, Foucault señala: "Respecto del problema de la ficción, para mí es un problema muy importante; y me doy cuenta de que nunca escribí sino ficciones. No quiero decir con esto que haya dejado de lado la verdad. Me parece que existe la posibilidad de hacer trabajar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción y de hacer que el discurso de verdad suscite algo que todavía no existe. Entonces, 'ficciona'. Se 'ficciona' la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se 'ficciona' una política que no existe todavía a partir de una verdad histórica" (**DE3**, 236). • La relación entre ficción y verdad nos permite analizar nuestra modernidad (**DE4**, 46). • "Yo practico una especie de ficción histórica" (**DE3**, 805; **DE4**, 40).

GÓTICO. La novela gótica es una novela de ciencia y de política-ficción: política-ficción, en la medida en que se trata esencialmente de novelas centradas en el abuso del poder; ciencia-ficción, en la medida en que se trata de reactivar todo un saber sobre la feudalidad (**IDS**, 188).

Fiction [125]: **1961** [2] **HF**: 609. **IAK**: 43. **1962** [1] **DE1**: 178. **1963** [13] **DE1**: 275, 277, 279-282, 286. **1964** [5] **DE1**: 298, 309, 338, 341, 399. **1966** [35] **DE1**: 506-507, 509, 511-513, 518, 520, 523-525. **MC**: 62, 66, 194. **1967** [1] **DE1**: 591. **1969** [11] **AS**: 33, 118, 123. **DE1**: 798, 800, 811. **1971** [8] **DE2**: 223. **LVS**: 154, 186, 190, 192. **OD**: 30. **1972** [4] **DE2**: 266, 285-286. **1974** [6] **DE2**: 658. **PP**: 36, 251. **1975** [10] **AN**: 223-224. **DE2**: 690, 718, 810. **SP**: 199, 224, 246, 310. **1976** [8] **DE3**: 60, 84-85. **IDS**: 150, 188-189. **1977** [9] **DE3**: 236, 242, 252, 254, 341, 406. **1978** [2] **DE3**: 449, 628. **1979** [2] **DE3**: 805. **NB**: 233. **1980** [4] **DE4**: 40, 44-46. **1983** [2] **DE4**: 371. **GSA**: 285. **1984** [2] **DE4**: 589. **HS2**: 275.

Filodemo de Gádara (siglo I a. C.)

Foucault presta particular atención a la obra *Acerca de la parresia*, de este filósofo epicúreo, encontrada en la Villa de los Papiros, en Herculano. Véase: *Parresia*.

Philodème de Gadara [55]: **1982** [42] **HS**: 119, 132, 137, 140-141, 355, 357, 367, 369-372, 374-376, 379, 382, 386, 388. **1983** [7] **GSA**: 45-46, 57, 327. **1984** [6] **CV**: 9, 21, 246. **HS3**: 67, 278.

filosofía

En este artículo queremos presentar las observaciones que nuestro autor nos ofrece acerca de la tarea de la filosofía contemporánea y, más concretamente, de su propio trabajo. La primera cuestión debería consistir en determinar si se lo puede encuadrar dentro del campo filosófico. El propio Foucault, en efecto, ha negado repetidas veces su pertenencia a ese campo. Podríamos multiplicar las referencias, pero algunas bastarán. "Nunca me ocupé de filosofía" (**DE2**, 493). "Es difícil clasificar una investigación como la mía dentro de la filosofía o de las ciencias del hombre" (**DE1**, 605). ¿Cuál es el alcance que debemos dar a estas y otras expresiones semejantes? En todo caso, es necesario contrabalancearlas con otras. "Que lo que yo hago tenga algo que ver con la filosofía es muy posible, sobre todo en la medida en que, al menos después de Nietzsche, la filosofía ya no tiene como tarea tratar de decir una verdad que pueda valer para todos y para todos los tiempos, sino diagnosticar. Yo trato de realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa, hoy, decir aquello que somos. Este trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo. En este sentido, puedo declararme filósofo" (**DE1**, 606). Y, en el curso de 1978, *Sécurité, territoire, population*, en la única definición de filosofía que encontramos en sus trabajos publicados hasta el momento, sostiene: "Pero, después de todo, lo que yo hago –no digo aquello para lo que estoy hecho, porque de eso no sé nada, sino, en fin, lo que hago– no es, después de todo, ni historia, ni sociología, ni economía. Sino algo que, de una manera u otra y por razones simplemente de hecho, tiene que ver con la filosofía, es decir, con la política de la verdad. Pues no veo muchas otras definiciones del término 'filosofía' más que esta" (**STP**, 4-5).

• Si tomamos como punto de referencia el contexto intelectual en el que Foucault se formó –las filosofías del sujeto (fenomenología, existencialismo, marxismo)–, su trabajo ciertamente está fuera de la filosofía. Pero esta forma de no pertenencia pone de relieve, en realidad, un cambio en la filosofía misma. Y el propio Foucault también repetidas veces da cuenta de ello. "Hubo una gran época de la filosofía contemporánea, aquella de Sartre, de Merleau-Ponty, en la que un texto filosófico, un texto teórico, debía finalmente decir lo que eran la vida, la muerte, la sexualidad, si Dios existía o si no existía, qué era la libertad, qué debía hacerse en la vida política, cómo comportarse con los otros, etc. Parecería que esta especie de filosofía ya no es viable; que, si quieren, la filosofía se ha, si no volatilizado, de algún modo dispersado; de que hay un trabajo teórico que se conjuga, de alguna manera, en plural. La teoría y la actividad filosófica se

producen en diferentes dominios, que están como separados unos de otros. Hay una actividad teórica que se produce en el campo de las matemáticas, una actividad teórica que se manifiesta en el dominio de la lingüística, o en el de la historia de las religiones o en el de la historia a secas, etc. Y es en esta especie de pluralidad del trabajo teórico donde se realiza una filosofía que todavía no ha encontrado su pensador único y su discurso unitario" (**DE1**, 662). "Me parece que la filosofía hoy no existe más; no digo que haya desaparecido, sino que está diseminada en una gran cantidad de tareas diversas. Así, las actividades del axiomatizador, del etnólogo, del historiador, del revolucionario, del hombre político pueden ser formas de actividad filosófica" (**DE1**, 596). Más adelante Foucault sostiene que "la filosofía de Hegel a Sartre ha sido, a pesar de todo, esencialmente una empresa de totalización, si no del mundo, si no del saber, al menos de la experiencia humana. Y yo diría que, quizás, si hay ahora una actividad filosófica autónoma, si puede haber una filosofía que no sea simplemente una especie de actividad teórica dentro de las matemáticas, o la lingüística, o la etnología o la economía política, si hay una filosofía independiente, libre de todos estos dominios, [...] se la podría definir de la siguiente manera: una actividad de diagnóstico. Diagnosticar el presente, decir lo que es el presente, decir en qué es diferente, y absolutamente diferente, respecto de todo aquello que no es él, es decir, de nuestro pasado. Quizás es esta la tarea que se le asigna ahora al filósofo" (**DE1**, 665). Nos encontramos, entonces, ante esta alternativa: la filosofía diseminada en otros dominios y la filosofía como diagnóstico del presente. Desde este último punto de vista, su trabajo pertenece, sin duda, a la actividad filosófica. Es más, se inscribe en esa tradición que denomina "ontología del presente" y que se remonta a Kant (**DE4**, 687). Se trata de una actividad, pero también de un *ethos*, del *ethos* propio de la Modernidad (véase: *Ethos*). • Ahora bien, el aporte, si queremos, negativo de este diagnóstico ha sido la constatación de la "muerte del hombre" (véanse: *Antropología*, *Hombre*), es decir, del fin de las filosofías del sujeto y de las ciencias del hombre en su sentido moderno. Nos permitimos una cita pintoresca y altamente reveladora al respecto. Cuando se le preguntó cómo enseñaría psicología, Foucault afirmó: "La primera precaución que tomaría, si fuese profesor de filosofía y tuviese que enseñar psicología, sería comprar una máscara, lo más perfeccionada posible que pueda imaginar y lo más alejada de mi fisonomía normal, de modo que mis alumnos no me reconocieran. Trataría de tener, como Anthony Perkins en *Psicosis*, una voz completamente distinta, de manera que nada de la unidad de mi discurso pudiera aparecer. Esta es la primera precaución que tomaría. Luego, intentaría, en la medida de lo posible, iniciar a mis alumnos en las técnicas que se utilizan actualmente, métodos de laboratorio, de psicología social; trataría de explicarles en qué consiste el psicoanálisis. Y luego, me quitaría la máscara, retomaría mi voz y haría filosofía. Entonces, me encontraría con la psicología como esa especie de *impasse* absolutamente inevitable y absolutamente fatal. No la criticaría como ciencia, no diría que no es una ciencia efectivamente positiva, no diría que es una cosa que debería ser más o menos filosófica. Diría simplemente que ha acontecido una especie de sueño antropológico en el que la filosofía y las ciencias del hombre quedaron, de alguna manera, fascinadas y adormecidas mutuamente, y que hay que despertarse de este sueño antropológico, como en otro tiempo fue necesario despertarse del sueño dogmático" (**DE1**, 488). Foucault ha querido liberar el pensamiento del sueño antropológico. No es el gesto de colocarse la máscara, sino el de quitársela, el que define su trabajo. No persigue una filosofía travestida de ciencias del hombre, buscando en ellas aquello de qué hablar; tampoco busca dispersarse en dominios como la etnología, la lingüística o el psicoanálisis (que, en *Les Mots et les choses*, califica de "contraciencias humanas"). Retomando, este diagnóstico del presente no se detiene en la constatación de la muerte del hombre, como si se tratase del acontecimiento epigonal de la filosofía, de su fin. Más bien, lo contrario. La arqueología y la genealogía constituyen dos esfuerzos por pensar más allá del horizonte de las filosofías del sujeto. Y los trabajos dedicados a la ética resultan un esfuerzo por pensar más allá de las filosofías de la muerte del sujeto, e incluso, en algunos aspectos, más

allá del propio Nietzsche, a quien tanto le debe (véase: *Poder*). Por ello, la ontología del presente no se agota en un diagnóstico negativo, aunque a veces pueda parecerlo (por ejemplo, cuando analiza las formas modernas del poder: la disciplina y la biopolítica). Diagnosticar, para Foucault, es llevar a cabo el esfuerzo de pensar de otra manera. "¿Qué es la filosofía, si no una manera de reflexionar, no tanto sobre lo que es verdadero o falso, sino sobre nuestra relación con la verdad? Se lamentan de que no haya filosofía dominante en Francia. Tanto mejor. No hay filosofía soberana, es verdad, sino una filosofía o, más bien, filosofía en actividad. Es filosofía el movimiento por medio del cual (no sin esfuerzos y obstáculos, sueños e ilusiones) uno se distancia de lo que se ha adquirido como verdadero y busca otras reglas de juego. Lo es el desplazamiento y la transformación de los cuadros de pensamiento, la modificación de los valores recibidos y todo el trabajo que se hace para pensar de otra manera, para hacer otra cosa, para devenir distinto de lo que se es. Desde este punto de vista, es un período de actividad filosófica intenso como el de los últimos treinta años" (**DE4**, 110). En este sentido, todo el trabajo de Foucault –"fragmentos de filosofía en el cantero de la historia" (**DE4**, 21)– ha sido un esfuerzo constante por poder pensar y ser de otra manera. Más precisamente, a la luz de sus últimos escritos, pensar y ser de otra manera consiste en elaborar nuevos modos de subjetivación, nuevas prácticas de sí; en una palabra, una ética, un *ethos*, una ascesis. Por ello, se podría afirmar que su práctica filosófica se acerca más a la de la Antigüedad que a las de Hegel o Sartre, al menos –aunque no sólo– del modo en que describe la práctica de los antiguos. Podríamos decir, a modo de resumen, que el trabajo de Foucault va de la muerte del sujeto (de las filosofías del sujeto, de las ciencias del hombre) a la recuperación del sujeto desde el punto de vista de las prácticas. "No es pues el poder, sino el sujeto, el que constituye el tema general de mis investigaciones" (**DE4**, 223). Su filosofía ha sido un esfuerzo inmenso por abrir un espacio donde las prácticas de subjetividad sean nuevamente posibles como prácticas reflejas de la libertad (véase: *Ética*); y, para ello, fue necesario liberar ese espacio invadido por las ciencias humanas, las filosofías de lo trascendental, las disciplinas, la biopolítica. Esta tarea de liberación ubica su filosofía en el cantero de la historia. "Después de todo, que el trabajo que les he presentado haya tenido este aspecto a la vez fragmentario, repetitivo y discontinuo correspondería bien a lo que se podría denominar una 'pereza febril', la que afecta típicamente a los que aman las bibliotecas, los documentos, las referencias, las escrituras polvorientas, los textos que nunca son leídos, los libros que, apenas impresos, se encierran y duermen enseguida en las secciones de las que son sacados sólo algunos siglos más tarde. Todo esto convendría bien a la inercia trabajosa de aquellos que profesan un saber que no sirve para nada, una especie de saber suntuario, una riqueza de beneficios cuyos signos exteriores, como ustedes saben bien, se encuentran dispuestos a pie de página. Esto convendría a todos aquellos que se sienten solidarios de una de las sociedades secretas sin duda más antigua, más característica también de Occidente; una de estas sociedades secretas extrañamente indestructibles, desconocidas, me parece, en la Antigüedad, que se han formado tempranamente en el cristianismo, con certeza en la época de los primeros conventos, en los confines de las invasiones, de los incendios, de los bosques. Quiero hablar de la gran, tierna y calurosa francmasonería de la erudición inútil" (**IDS**, 6). No creemos que sea tan inútil. Todo lo contrario. • Para finalizar, una última observación. Se acostumbra distinguir en la obra de Foucault dos o tres períodos que corresponderían a sus ejes de trabajo y también a las pausas en la publicación de sus libros. Habría entonces un período arqueológico (centrado en el análisis del saber), uno genealógico (análisis del poder) y otro ético (análisis de las prácticas de subjetivación). El pasaje del primero al segundo estaría marcado por la distancia que media entre *L'Archéologie du savoir* (1969) y *Surveiller et punir* (1975); el del segundo al tercero, por la que va de el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, *La Volonté de savoir* (1976), al segundo, *L'Usage des plaisirs* (1984). Estas distinciones sirven, sin duda, a la descripción y a la presentación de su pensamiento. No se puede decir que sean incorrectas; sin embargo, no son

totalmente precisas. Basta leer *Histoire de la folie à l'âge classique* para darse cuenta de cómo, desde el inicio de su producción, las problemáticas del saber, del poder y de las prácticas de subjetividad se encuentran entrelazadas. Por ello, aun cuando sigamos hablando de períodos –arqueológico, genealógico y ético– no debemos pensarlos como un desplazamiento en una línea recta, sino como un movimiento más complejo, cuya representación espacial más apropiada sería el círculo o la espiral. "En cuanto a aquellos para quienes esforzarse, comenzar y recomenzar, ensayar, equivocarse, retomar todo desde el inicio y encontrar todavía el modo de titubear a cada paso, en cuanto a aquellos para quienes, en definitiva, trabajar manteniéndose en la reserva y en la inquietud equivale a la dimisión, bien, manifiestamente, no somos del mismo planeta" (**HS2**, 13).

PARRESIA. Los últimos dos cursos que Foucault dictó en el Collège de France, *Le Gouvernement de soi et des autres* y *Le Courage de la vérité*, estuvieron dedicados a la noción de parresia. A propósito del análisis de esta en la Antigüedad, describe lo que denomina la "concepción parresiástica de la filosofía". De algún modo puede verse en este desarrollo la posición del propio Foucault acerca de la práctica filosófica. Véase: *Parresia*.

Philosophie [2528]: **1954** [19] **DE1**: 66-68, 78-79, 83, 87-88, 91, 96, 101. **MMPE**: 14. **1957** [7] **DE1**: 120, 124, 126-127, 138, 140. **DE1**: 168-171. **1961** [85] **HF**: 43, 137, 202-203, 227, 284, 287, 298, 379, 385, 391, 416, 436, 471, 551, 611, 658, 662, 684-685. **IAK**: 13-15, 22-23, 27-30, 35, 46, 48-50, 52-55, 58, 63-69, 74, 76-79. **1962** [2] **MMPS**: 14, 79. **1963** [46] **DE1**: 238-242, 245, 247-249, 263, 267-268. **NC**: XI, XV, 55, 64, 92, 105, 116-117, 120, 126, 130, 142, 147, 157-158, 192, 206. **1964** [16] **DE1**: 291, 339-342, 345-346, 357, 370, 381, 387, 391, 430. **1965** [128] **DE1**: 438-440, 444, 447-463. **1966** [127] **DE1**: 499, 503-504, 515, 520, 541-543, 545-546, 548, 551-553, 556. **MC**: 80, 82-83, 88, 91, 94, 98-99, 133, 136, 145-147, 151-154, 156, 159, 161, 174, 207-208, 220, 231-233, 253, 256-257, 260-261, 287, 292, 295-296, 304-305, 316, 326, 328, 333, 336, 339, 346, 352-353, 355, 357-359, 375, 382, 384, 396-397. **1967** [64] **DE1**: 565, 570, 574-575, 579-582, 587, 596-598, 604-606, 611-613. **DFA**: 11, 14, 17-18, 22. **1968** [22] **DE1**: 654-655, 657-658, 662-665, 668, 684, 696-697, 701-702. **1969** [97] **AS**: 10, 13, 20, 23, 33, 53, 72-73, 78, 179, 181, 225, 235, 253, 260, 266-268. **DE1**: 759, 768-770, 773, 775, 779-785, 789-790, 792-793, 812, 815, 821-822, 846. **1970** [119] **DE2**: 7-8, 10-11, 25, 47, 54, 65-72, 76, 78, 80, 83, 85-87, 89-91, 98-99, 105-109, 113, 124-126. **1971** [133] **DE2**: 137, 141, 149, 152, 164, 166, 170, 188, 221, 229, 242-243. **LVS**: 3, 6-7, 14, 16, 18-21, 24, 29-40, 51-52, 55-56, 58, 61, 63, 65-67, 107, 139, 148-149, 190, 210-211, 213, 251. **OD**: 29, 47, 51, 60, 64, 76-79. **1972** [37] **DE2**: 265, 272, 282-284, 293, 295-296, 304-305, 369-370, 372, 376. **1973** [10] **DE2**: 399, 412, 414, 424-425, 434. **1974** [47] **DE2**: 471, 476, 483, 493, 506, 522, 539-540, 546-547, 549, 564, 568, 571, 594, 627, 630, 633-634. **PP**: 15, 38, 93, 121, 167, 222-223, 258, 292, 295. **1975** [15] **AN**: 4, 11, 126, 220. **DE2**: 693, 720-721, 727, 756, 781, 798, 808, 827. **SP**: 142, 254. **1976** [49] **DE3**: 29-30, 95, 112. **HS1**: 80, 166, 184. **IDS**: 19-22, 25, 45-46, 50, 55, 85, 146, 149, 153, 162, 172-173, 186, 194, 211-212, 215. **1977** [38] **DE3**: 134-135, 150, 158, 175, 179, 193, 210, 234, 265-266, 274, 277, 279-281, 316, 349-350, 369-372, 377, 394, 399. **1978** [174] **DE3**: 429-432, 434-435, 438, 442, 476, 479, 502, 534, 537-542, 547, 571, 573-574, 576, 584, 590, 595, 597, 600-605, 607-609, 615-616, 618, 622. **STP**: 5, 28, 75-76, 81, 86, 115, 144, 154, 160, 180-181, 192, 221, 225, 230, 236, 254, 258, 269, 287, 340. **1979** [47] **DE3**: 763, 783, 795-796, 823. **NB**: 4, 18, 27, 42, 50-51, 129, 157, 160, 185, 187, 227, 268-271, 275, 277, 292, 294, 319-320. **1980** [38] **DE4**: 21, 24, 29, 34, 42, 48-50, 52-53, 56, 62, 70, 83, 103, 107-108, 110, 127. **1981** [17] **DE4**: 134-135, 140, 146, 169-170, 182, 205. **1982** [292] **DE4**: 219-220, 224, 232, 278-279, 291, 317, 351, 354-355, 357. **HS**: 3-4, 6, 11, 13-14, 16, 18-19, 23, 25-27, 29-30, 33, 40-41, 43, 46, 49, 61-62, 64-65, 67, 69, 72, 77, 84, 89-90, 93-96, 98, 100-102, 111, 113-114, 119, 123, 126, 130-131, 134, 138, 141, 143-146, 148-150, 152-153, 158-160, 163-167, 171-172, 175, 178-179, 182-184, 200, 203-204, 206-208, 216-218, 248-250, 257, 262-263, 269, 280, 297-298, 306, 309, 313-314, 320-321, 324, 328-331, 333, 335-336, 349-350, 365, 369, 374, 378, 384, 390-392, 397-399, 408, 415, 442, 457, 466-467. **1983** [500]

DE4: 387, 397, 410, 412-413, 433, 436, 438, 448, 455-456, 462, 500, 520, 527, 535, 543, 547. **GSA**: 3, 9, 12-14, 16-17, 21-24, 26, 38-39, 47, 63, 171, 180-181, 190, 193-194, 198, 200-202, 205-212, 215, 217-224, 226-230, 232-236, 239-240, 242, 250, 252, 259, 263-275, 280-286, 290, 293, 295-297, 300, 305, 308, 311-326, 329-330. **1984** [355] **CV**: 5, 17, 28, 30, 33, 45, 58, 62, 64-65, 68, 75, 83, 88-89, 105, 112, 116-119, 143, 146-147, 149-150, 153-155, 157, 161-163, 165, 170, 176-179, 182-190, 195-196, 200-201, 203, 205-206, 209-210, 213-220, 222-223, 225-228, 235-236, 239, 248, 251-252, 255, 257, 261-262, 264, 268, 270-271, 288-290, 309-310. **DE4**: 562-564, 579, 581, 586, 613, 622, 630, 644, 652, 667, 679-682, 686-688, 697, 699-702, 706-707, 721-723, 729. **HS2**: 13-15, 21, 44, 51, 100, 107, 153, 200, 233-234, 252, 262, 264, 269, 275, 282. **HS3**: 50, 55, 57, 59-60, 65, 70-71, 74, 80, 102, 111, 121, 168, 179, 184-185, 187, 192, 219-220, 245, 249, 260, 270-271, 281-282, 284. **1985** [30] **DE4**: 763-768, 770, 773, 775-776. **1988** [14] **DE4**: 779, 786-787, 789-790, 795-796, 799, 811, 813, 820, 824.

Flaubert, Gustave (1821-1880)

Foucault ha dedicado un artículo a *La tentación de San Antonio*, de Flaubert (**DE1**, 293-325). • "En esta obra, que a primera vista se percibe como una sucesión un poco incoherente de fantasmas, la única dimensión inventada, pero con un cuidado meticuloso, es el orden. Lo que pasa por fantasma no es nada más que documentos transcritos: diseños o libros, figuras o textos. En cuanto a la sucesión que los une, está prescrita de hecho por una composición muy compleja, que, asignando un lugar determinado a cada uno de los elementos documentales, los hace figurar en varias series simultáneas" (**DE1**, 308).

Gustave Flaubert [51]: **1964** [29] **DE1**: 293-303, 309, 311. **1966** [1] **DE1**: 502. 1968 [1] **DE1**: 660. **1969** [1] **DE1**: 793. **1970** [4] **DE2**: 27, 115, 117. **1971** [2] **LVS**: 124. **1973** [2] **DE2**: 412. **1975** [3] **AN**: 4, 25. **DE2**: 732. **1976** [1] **DE3**: 108. **1978** [4] **DE3**: 500. **1983** [1] **DE4**: 392. **1984** [2] **CV**: 173-174.

formación discursiva

Es "un conjunto de reglas anónimas, históricas, siempre determinadas en el tiempo y en el espacio, que han definido en una época dada, y para un área social, económica, geográfica o lingüística dada, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa" (**AS**, 153-154). Las nociones de formación discursiva y enunciado remiten una a la otra. • La primera tarea de la arqueología es negativa; consiste en deshacerse de las categorías con las que se ha llevado a cabo, tradicionalmente, el análisis de los discursos: *género, libro, autor*. Una vez suspendidas estas categorías, Foucault formula cuatro hipótesis y, a partir de estas, surgirán los conceptos que la arqueología utilizará para describir las formaciones discursivas.

ENUNCIADO, PROPOSICIÓN, FRASE. Como hemos dicho (véase: *Arqueología*), la arqueología en tanto método de análisis de los discursos no busca ser ni interpretación (referir los discursos a otra cosa, a la interioridad de la conciencia, por ejemplo) ni formalización (establecer las condiciones gramaticales, lógicas o lingüísticas de la formación de los enunciados). La arqueología es, más precisamente, un análisis de las condiciones históricas de posibilidad (del a priori histórico) que han hecho que en un determinado momento sólo ciertos enunciados y no otros hayan sido efectivamente posibles. Por ello, distingue la formación discursiva y el enunciado, como unidad de análisis, de la proposición/significante (objeto de la formalización) y de la frase/significación (objeto del trabajo de interpretación). Estas diferencias pueden resumirse como sigue: 1) En relación con el objeto: la frase remite a un correlato que le confiere sentido; la proposición, a un referente que determina su valor de verdad; el enunciado, a un referencial constituido por las reglas que definen las condiciones históricas de aparición de los objetos. 2) En cuanto al sujeto: el autor es el sujeto de la frase; el sujeto sintagmático es el de la proposición; el sujeto del enunciado, por su parte, está configurado por el conjunto de reglas que determinan quién puede proferirlo y en qué condiciones. 3) En cuanto al dominio asociado: para la interpretación, las relaciones entre los enuncia-

dos son de orden lógico o retórico; para la formalización, se trata del orden sintáctico o lógico; la arqueología, por su parte, se orienta a describir un dominio de asociaciones que está constituido por las relaciones que se pueden establecer entre enunciados que comparten un mismo estatuto, entre enunciados que pertenecen a unidades heterogéneas, etc. 4) En cuanto a la materialidad: la materialidad de la escritura o del sonido constituyen la de la frase; la de los signos corresponde a la proposición; en el caso del enunciado, se trata del conjunto de instancias que posibilitan y rigen su repetición. Ahora bien, para comprender con mayor precisión estas diferencias entre el enunciado, por un lado, y la frase y la proposición, por otro, es necesario retomar y desarrollar cada una de las cuatro hipótesis que mencionábamos más arriba. En efecto, estas establecen lo que se debe considerar como objeto, como sujeto, como dominio asociado y como materialidad de los enunciados (**AS**, 116-135).

OBJETO. La primera de las cuatro hipótesis de trabajo sostiene que la unidad de un conjunto de enunciados diferentes por su forma y temporalmente dispersos se funda en el hecho de que todos ellos se refieren a un único y mismo objeto. Consecuentemente, lo que nos permite individualizarlos es el *referente*, el *correlato*. A la luz de *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault concluye que, en lugar de intentar identificar un objeto único y permanente (lo que, en el caso de la locura, resulta imposible), deberíamos establecer, más bien, las reglas que determinan el espacio en el que los objetos se perfilan y se transforman. Estas reglas se manifiestan en tres niveles: 1) A través de las *superficies de emergencia*. En el caso de la locura, se trata de los lugares donde pueden surgir y manifestarse esas diferencias individuales que serán designadas, descritas y analizadas en términos de enfermedad, anomalía, neurosis, psicosis, etc. Por ejemplo, la familia, el grupo social, el lugar de trabajo, etc. 2) A través de las *instancias de delimitación*, es decir, los diferentes estamentos sociales que designan, nombran o instauran los objetos. Siempre respecto de la locura, encontramos aquí a la medicina, la justicia penal, la autoridad religiosa, etc. 3) A través de las *rejillas de especificación*. Se trata de los sistemas según los cuales se separan, se oponen, se reagrupan o se derivan unas de otras las diferentes locuras como objetos del discurso psiquiátrico. Por ejemplo, la dupla conceptual alma/cuerpo, la vida y la historia del individuo, etc. • Foucault observa, además, que la descripción precedente es insuficiente por dos razones: no se puede sostener que el discurso sea el lugar donde vengan a situarse e instalarse objetos venidos del exterior y es necesario definir las relaciones entre estos diversos niveles. La formación de los objetos depende de las relaciones que se establecen entre las superficies de emergencia, las instancias de delimitación y las rejillas de especificación, y estas relaciones no son ajenas al discurso. Estas no explican cómo el objeto está constituido, sino por qué en una determinada época se ha comenzado a hablar, por ejemplo, de ciertos comportamientos y conductas en términos de locura o enfermedad mental, cómo estas conductas y estos comportamientos se han evidenciado en el seno de la familia o del grupo social, cómo han sido designados y circunscritos por los distintos estamentos sociales, de acuerdo con qué esquemas mentales han sido clasificados o catalogados, y, sobre todo, qué relaciones se han establecido entre estas diferentes instancias. A estas relaciones, por no ser ajenas al discurso, podemos llamarlas *relaciones discursivas*, y se distinguen de las *primarias*, que pueden establecerse con independencia de todo discurso entre las instituciones, las técnicas u otros componentes de la sociedad, y de las *reflexivas*, esto es, de lo que discursivamente se dice a propósito de las relaciones primarias (**AS**, 55-67).

SUJETO. La segunda hipótesis que Foucault examina sostiene que la unidad del discurso proviene de la forma y del tipo de encadenamiento de los enunciados, en una palabra, del *estilo*. Por ejemplo, podríamos sostener que lo que caracteriza a la medicina de comienzos del siglo XIX, a diferencia de los discursos *médicos* que la habían precedido, es la forma descriptiva de sus enunciados, que implica una misma manera de estructurar la observación (organización del campo perceptivo, estructuración de la espacialidad de los cuerpos, etc.) y un mismo

modo de transcribirla. En *La Naissance de la clinique*, Foucault concluye que la unidad del discurso clínico no proviene, en realidad, de la unicidad de las modalidades enunciativas, sino del conjunto de reglas que posibilitaron la coexistencia de todas estas diferentes modalidades enunciativas. Por ello, deberíamos interrogarnos: 1) Acerca del *estatus de quienes pueden, por reglamento o por tradición, por definición jurídica o por aceptación espontánea, pronunciar determinados enunciados*. Como lo muestra claramente la historia de la medicina, la palabra médica no puede ser pronunciada por cualquier individuo; su valor, su eficacia y, en cierta medida, su poder terapéutico son indisociables del personaje institucionalizado que la pronuncia. 2) Acerca de los *ámbitos institucionales que circundan al hablante*. Por ejemplo, el hospital, la biblioteca oficial, el laboratorio, etc. 3) Acerca de las *diversas maneras en las que el sujeto puede situarse respecto de determinados objetos o grupos de objetos*. El sujeto puede ubicarse como quien interroga, como quien percibe o como quien transmite. Así, a comienzos del siglo XIX, el discurso médico fue definido por la organización del campo perceptivo y por la posición que en él pueden asumir los sujetos. 4) Por la *manera en que estas instancias se relacionan mutuamente*. • Las reglas que definen el estatus de quien pronuncia o escribe un enunciado, los ámbitos institucionales que lo circundan, las diversas maneras en las que puede situarse respecto de un objeto o un dominio de objetos y las relaciones entre estas instancias constituyen el *sujeto* de un enunciado (**AS**, 68-74).

DOMINIO ASOCIADO. La tercera hipótesis afirma que la unidad de los discursos se funda en la permanencia y en la persistencia de determinados conceptos. A propósito de las teorías acerca del lenguaje y de la historia natural, Foucault ha mostrado, en *Les Mots et les choses*, que no es posible organizar los conceptos como un conjunto permanente y coherente, estructurable en forma deductiva. Ante la imposibilidad de establecer un edificio conceptual deductivo que dé cuenta de la unidad del discurso, la tarea de la arqueología consiste en describir la organización del campo en el que los enunciados aparecen y circulan. Este campo supone: 1) *Formas de sucesión*, que implican: a) la manera en la que las series enunciativas se ordenan mutuamente (inferencia, demostración, esquemas de generalización) y el modo en que la temporalidad se espacializa en la linealidad de los enunciados; b) tipos de dependencias enunciativas: dependencia hipótesis-verificación, dependencia aserción-crítica, dependencia ley general-caso particular; c) esquemas retóricos: la manera en la que, por ejemplo, deducciones y descripciones se articulan dentro de un texto. 2) *Formas de coexistencia*, que incluyen: a) campo de presencias: todos los enunciados, ya formulados en otra parte, que son admitidos, criticados o excluidos y cuya admisión, crítica o exclusión se apoya en la verificación experimental, en la tradición, en su consistencia lógica, etc.; b) campo de concomitancia: enunciados que pertenecen a otro dominio de objetos o a otro tipo de discurso, pero que intervienen a título de analogía o de premisa o de principio general; c) dominio de memoria: enunciados respecto de los cuales, sin que sean admitidos o discutidos, se establece una filiación, una génesis, una continuidad o una discontinuidad. 3) *Procedimientos de intervención*: técnicas de reescritura, métodos de transcripción, modos de traducción, medios para acrecentar la aproximación entre enunciados, modos de transferirlos de un campo a otro, métodos de sistematización de proposiciones, modos de delimitar la validez de los enunciados, métodos de distribución. Estas relaciones definen el *campo asociado* a un enunciado: aquellos otros enunciados respecto de los cuales el enunciado en cuestión es un elemento, el conjunto de formulaciones a las cuales hace referencia, de formulaciones que posibilita, de enunciados que poseen el mismo estatus, etc. La existencia y la exigencia de un campo asociado marcan una diferencia fundamental entre el modo de existencia de los enunciados y el de las frases o las proposiciones. La frase, la unidad gramatical, no exige la determinación de un campo asociado con el fin de ser identificada. Una única frase es reconocible en cuanto tal valiéndose sólo de las reglas de la gramática, sin el concurso de otras frases. En el caso de las proposiciones, se podría objetar que una proposición no puede ser individualizada sin conocer el sistema de

axiomas del cual depende. La objeción podría formularse también a propósito de las reglas de la gramática. Foucault responde distinguiendo entre lo que propiamente constituye un campo asociado y el hecho de suponer un sistema de axiomas o de reglas. Un campo asociado se sitúa en el mismo nivel del enunciado en cuestión; los axiomas o las reglas gramaticales, en cambio, no se ubican en el mismo nivel que las proposiciones o frases a las cuales se refieren (**AS**, 75-84).

MATERIALIDAD. La cuarta y última hipótesis plantea que la unidad o individualidad de una práctica discursiva proviene de la identidad y la persistencia de determinados temas. Foucault ha demostrado la inconsistencia de esta hipótesis a propósito de temas como el evolucionismo o la formación del valor en la teoría económica. En lugar de tratar de establecer la permanencia de ciertos temas, de determinadas imágenes u opiniones a través del tiempo, debemos definir las posibilidades estratégicas que los rigen. Establecer las estrategias de una formación discursiva implica: 1) Señalar los *puntos de difracción*: a) puntos de incompatibilidad (dos enunciados que, aun cuando aparezcan en la misma formación discursiva, no pueden pertenecer a la misma serie); b) puntos de equivalencia (dos enunciados que, respondiendo a las mismas posibilidades de existencia y situándose en un mismo nivel, representan una alternativa); c) puntos de enganche en una sistematización (a partir de los puntos de equivalencia o incompatibilidad, se deriva una serie coherente de objetos, de formas enunciativas y de conceptos con otros puntos de incompatibilidad o equivalencia). 2) Explicitar la *economía de la constelación discursiva* que da cuenta de por qué no se verifican todas las combinaciones posibles. De este modo, es necesario determinar el papel que ciertos enunciados pueden desempeñar respecto de otros en un discurso: se puede tratar de un sistema formal del cual otros son aplicaciones en campos semánticos diversos, o de un modelo concreto que es necesario referir a otro de mayor abstracción; puede encontrarse en una relación de analogía, de oposición o de complementariedad respecto de otros discursos; se pueden delimitar mutuamente. 3) Establecer la *función del discurso* respecto de las prácticas no discursivas, como la pedagogía o la política, los procesos y el régimen de apropiación, las posiciones del deseo respecto del discurso. • Las posibilidades de reinscripción y de transcripción, los límites y las condiciones, los otros enunciados que coexisten con él determinan la *materialidad* de un enunciado (**AS**, 85-93).

Formation discursive [79]: **1968** [12] **DE1**: 675-678, 719, 721-723. **1969** [61] **AS**: 53, 60, 74, 80, 84, 86-87, 89, 91, 98, 106, 141, 151-153, 156, 158, 164, 167, 173, 190, 200-201, 203, 208, 213, 215, 218, 223, 226-227, 232, 234-235, 240-245, 249. **1970** [1] **DE2**: 55. **1971** [1] **OD**: 68. **1975** [1] **AN**: 122. **1976** [2] **DE3**: 28. **1980** [1] **DE4**: 69.

formalización

Los métodos de interpretación hacen frente, en el pensamiento moderno, a las técnicas de formalización. Aquellos tratan de hacer hablar al lenguaje por debajo de él mismo; estas intentan controlar todo lenguaje eventual y cargar lo que es posible decir con el peso de la ley. Esta división pesa sobre el ser humano y lo domina. Sin embargo, no se trata de una separación rigurosa: la interpretación y la formalización poseen un lugar común, son parte de una misma disposición epistémica (**MC**, 312). • Al interrogarse acerca de las relaciones entre la lógica y la ontología, la formalización vuelve a encontrarse con los problemas que en la Época Clásica se planteaban en la *máthesis* (**MC**, 220). • La formalización constituye, junto con la exégesis, la literatura y la filología, los signos del modo de ser múltiple del lenguaje, en contraposición con la unidad, que caracteriza al discurso clásico (**MC**, 314).

Formalisation [66]: **1963** [2] **NC**: 105. **1966** [23] **DE1**: 480, 499-500, 502. **MC**: 220, 225, 259, 264, 312, 314, 316, 358-360, 368, 393-394. **1968** [3] **DE1**: 681, 724, 726. **1969** [16] **AS**: 13, 194, 210, 244, 246-250, 255, 259, 270. **DE1**: 821. **1971** [2] **DE2**: 165. **OD**: 80. **1974** [5] **PP**: 65, 75, 95, 103. **1975** [2] **AN**: 8. **SP**: 192. **1978** [3] **DE3**: 434, 439. **1979** [8] **NB**: 121, 124, 135, 166, 169. **1985** [2] **DE4**: 768.

Freud, Sigmund (1856-1939)

La relación de Foucault con la obra de Freud es receptiva y, al mismo tiempo, profundamente crítica. En un primer momento, en la época de sus estudios de psicología y de la composición de la introducción a la obra de Binswanger (**DE1**, 65-119), Foucault se interesa por el análisis existencial, esa especie de conjunción entre psicoanálisis y fenomenología, entre Husserl y Freud. Se trata de encontrar un fundamento común al concepto freudiano de síntoma y al concepto husserliano de expresión (**DE1**, 79; véase: *Fenomenología*). De este modo, la fenomenología auxiliaría al psicoanálisis al situar el mundo de los sueños en relación con el mundo de la expresión. El concepto freudiano de símbolo resulta insuficiente (**DE1**, 72). "Freud no llegó a superar un postulado sólidamente establecido por la psicología del siglo XIX: que el sueño es una rapsodia de imágenes" (**DE1**, 80-81). • Foucault valora el esfuerzo del pensamiento freudiano por liberar al evolucionismo de sus supuestos naturalistas y, de este modo, abrirse a la dimensión histórica de la existencia (**MMPE**, 37; **MMPS**, 37). "La importancia histórica de Freud proviene, sin duda, de la impureza misma de sus conceptos: fue dentro del sistema freudiano donde se produjo esta gran transformación de la psicología; fue en el curso de su reflexión cuando el análisis causal se transformó en génesis de las significaciones, la evolución hizo lugar a la historia y el recurso a la naturaleza fue sustituido por la exigencia de analizar el medio cultural" (**DE1**, 127-128). • Luego, en los años en los que Foucault se encuentra inmerso en el mundo de la literatura (Roussel, Bataille, Blanchot, Artaud) y fascinado por este "modo de ser del lenguaje", la figura de Freud aparece junto a la de Nietzsche y a la de Marx. El redescubrimiento de una dimensión del lenguaje de la locura aproxima a Freud a la experiencia de Nietzsche o al estatuto que el lenguaje tiene en las obras de Artaud o Bataille. Con Freud el lenguaje de la locura deja de ser blasfemia proferida o significación intolerante. La palabra de la locura aparece como una palabra que se envuelve sobre sí misma y dice, por debajo de lo dicho, otra cosa, de la que ella es, al mismo tiempo, el único código posible. Freud no descubre que la locura está inserta en la red de las significaciones comunes del lenguaje de todos los días, lo que autoriza la chatura del vocabulario psicológico. "No ha descubierto la identidad perdida del sentido; ha delimitado la figura irruptora de un significante que no es en absoluto como los otros" (**DE1**, 417-418). • "Si uno descifra en la correspondencia de Freud sus perpetuas preocupaciones desde el momento en que descubrió el psicoanálisis, puede preguntarse si su experiencia no es, en el fondo, bastante semejante a la de Nietzsche" (**DE1**, 570-571). Por ello, en *Histoire de la folie à l'âge classique* el nombre de Freud aparece frecuentemente junto al de Nietzsche (**HF**, 47, 209, 438). • En esta línea –la de la oposición entre el modo de ser del lenguaje y la existencia del sujeto– Freud y el psicoanálisis, junto con la literatura, el estructuralismo y la preocupación del pensamiento contemporáneo por el formalismo, forman parte del movimiento de las "contraciencias humanas", de la disolución del sujeto (**MC**, 385-386). Además de las consideraciones expuestas en *Les Mots et les choses*, también se ubica en esta línea la intervención "Nietzsche, Freud y Marx" (**DE1**, 564-579). Estos pensadores han modificado profundamente el espacio de distribución en el que los signos pueden ser signos (**DE1**, 568). • En un segundo momento, cuando comienza a analizar las formas modernas del poder, la posición de Foucault respecto del psicoanálisis como práctica se vuelve cada vez más crítica. El volumen *La Volonté de savoir* puede ser leído como una arqueología del psicoanálisis o, más precisamente, "la historia del dispositivo de sexualidad, tal como se desarrolló desde la Época Clásica, puede valer como una arqueología del psicoanálisis" (**HS1**, 172; véase: *Sexualidad*). Como sabemos, para llevar a cabo esta historia del dispositivo de sexualidad Foucault critica la noción de represión (véase: *Poder*). Como consecuencia, el psicoanálisis aparecerá no como una forma de liberación, sino de normalización, una forma que no es sino una de las transformaciones de la pastoral de la carne: "Freud transferirá la confesión de la rígida retórica barroca de la Iglesia al relajado diván del psicoanalista" (**DE3**, 675). Claramente, su análisis mues-

tra que Freud no sólo no ha descubierto la sexualidad infantil ni ha hecho posible hablar de la sexualidad, sino que ha resituado el sexo en uno de los puntos decisivos marcados por la estrategia de saber y de poder del siglo XVIII, y, en opinión de Foucault, lo ha hecho con una eficacia admirable, digna de los mayores directores espirituales de la Época Clásica (**HS1**, 210) (véase: *Confesión*). • En este momento de su trayectoria teórica ha sido importante la influencia de la obra *El anti-Edipo*, de Deleuze y Guattari (véase: *Deleuze*). • Foucault expresa la inadecuación de los conceptos de Freud para pensar los problemas actuales, e incluso la necesidad de liberarse de él: Freud no es suficiente para permitirnos comprender el poder (**DE2**, 313). También es necesario liberarse de Marx, desacralizarlos a ambos porque no sirven para pensar los nuevos problemas, ni para crear nuevas categorías. Lacan tampoco. La noción de represión es inadecuada en los análisis políticos, así como lo es el concepto de superyó (**DE2**, 779-781). Por otro lado, a la luz del análisis foucaultiano del poder, la metáfora de la liberación no es apropiada para pensar la práctica psicoanalítica (**DE2**, 813-814). • Para ser precisos, esta apreciación crítica del psicoanálisis no es nueva en la obra de Foucault. Ya *Histoire de la folie à l'âge classique* se movía en esta dirección (**HF**, 630-632). Como vemos, se trata de una apreciación del psicoanálisis desde el punto de vista del dispositivo, de las prácticas. "Quiero mantenerme en situación de exterioridad frente a la institución psicoanalítica, resituarla en su historia, dentro del sistema de poder que le subyace" (**DE2**, 815). • En un tercer momento, cuando Foucault emprende el estudio de las prácticas de subjetivación, la genealogía del hombre de deseo, el psicoanálisis se enmarca en la oposición *aphrodisia*/sexualidad (véanse: *Aphrodisia*, *Sexualidad*), en la que el punto de vista de las prácticas se extiende de lo disciplinario a las técnicas de subjetivación (véase: *Lacan*).

FUNDADOR DE DISCURSIVIDAD. Freud, como Marx, puede ser considerado fundador de discursividad. Véase: *Discurso*.

ARTEMIDORO. El primer capítulo de *Le Souci de soi*, el tercer volumen de *Histoire de la sexualité*, está dedicado a *La interpretación de los sueños*, de Artemidoro. Aunque aquí Foucault no menciona a Freud, en otro lugar señala: "La interpretación que [Artemidoro] da de los sueños va al encuentro de la de Freud" (**DE4**, 174).

Véase también: *Psicoanálisis*.

Sigmund Freud [475]: **1954** [60] **DE1**: 69-72, 74, 79-80, 94, 96-98, 117. **MMPE**: 23-26, 29, 31-32, 37-39, 41, 43-46, 48, 84, 86-87, 111. **1957** [60] **DE1**: 127-129, 134, 142, 153-154, 158. **DE1**: 168, 170. **1961** [20] **HF**: 47, 209, 388, 428, 438, 472-473, 616, 629, 631, 636-637, 644, 646. **1962** [32] **MMPS**: 23-26, 29, 31-32, 37-39, 41, 43-46, 48, 82, 96-97, 99, 102, 105. **1963** [2] **DE1**: 233. **NC**: 202. **1964** [11] **DE1**: 342, 401, 417-420. **1965** [11] **DE1**: 440-443, 445, 447. **1966** [11] **DE1**: 500-501, 559. **MC**: 89, 311-312, 339, 371-372, 386. **1967** [53] **DE1**: 564, 566-574, 576-580. **1968** [3] **DE1**: 654, 658-659. **1969** [28] **AS**: 136, 252. **DE1**: 775, 785, 804-807, 809, 816-818, 820. **1970** [11] **DE2**: 72, 80, 86-87, 106, 112, 130-131. **1971** [19] **DE2**: 159, 184, 221-222, 226. **LVS**: 18, 148, 177, 185, 189, 193. **OD**: 67. **1972** [6] **DE2**: 281, 312, 374, 377. **1973** [1] **DE2**: 417. **1974** [27] **DE2**: 474, 553, 562, 620, 639, 662. **PP**: 100, 137, 166, 169, 219, 230-231, 295, 310, 323, 330, 336. **1975** [15] **AN**: 96, 100, 152, 244. **DE2**: 759, 779, 781, 813, 815, 826. **1976** [17] **DE3**: 52, 104-105. **HS1**: 11-12, 71, 76, 157, 172, 199, 209-210. **IDS**: 15, 20. **1977** [41] **DE3**: 132-133, 147, 149, 171, 293, 313-315, 317-320, 323, 381, 394, 396. **1978** [17] **DE3**: 487, 553-555, 557-558, 568, 590, 675, 699. **1979** [5] **DE3**: 788. **NB**: 3, 25. **1981** [8] **DE4**: 174, 183, 197-198. **1982** [9] **DE4**: 258, 324-325, 335. **HS**: 31, 41, 443. **1983** [5] **DE4**: 433-435. **1984** [2] **DE4**: 711, 750. **1988** [1] **DE4**: 802.

Galeno (129-~200)

Foucault se ocupa particularmente de Galeno en *Le Souci de soi*, el tercer volumen de *Histoire de la sexualité*, a propósito de la cuestión del cuerpo y del régimen de los *aphrodisia* en la cultura helenística del cuidado de sí mismo (**HS3**, 127-156). En Galeno, los *aphrodisia* aparecen situados en tres planos diferentes: anclados en el orden de la providencia demiúrgica, ubicados en un juego de relaciones complejas y constantes con el cuerpo y emparentados con un conjunto de enfermedades (**HS3**, 133). A partir de estos tres planos de inserción, el pensamiento médico de Galeno mantiene una posición ambivalente acerca de los *aphrodisia*. Por un lado, estos son objeto de una valoración positiva: la conjunción sexual es algo natural que no puede ser considerado como malo. Pero, por otro lado, la dinámica de los *aphrodisia* es causa de numerosos peligros para el sujeto (la violencia involuntaria del acto, el expendio indefinido de esperma que produce agotamiento) y ello hace necesario un régimen adecuado (**HS3**, 134-135). Por ello, Galeno le reconoce un efecto positivo a la abstención (**HS3**, 143-144). Los actos sexuales deben estar sometidos a un régimen extremadamente cauto, que debe tener en cuenta la edad, el temperamento de los individuos, el momento favorable, las condiciones de la procreación. Pero este régimen no es un sistema de prescripciones sobre la forma natural o legítima de las relaciones sexuales, sino sobre las condiciones del uso de los placeres (**HS3**, 147). • Foucault también aborda la cuestión de la parresia en el *Tratado de las pasiones del alma y de sus errores* de Galeno (**HS**, 370-374, 378-389) porque, para este, no se trata sólo de curar las enfermedades, sino las pasiones y el error (**HS3**, 72; **GSA**, 43-44). Véase: *Parresia*.

Galien [148]: **1971** [1] **OD**: 66. **1974** [9] **PP**: 197, 221, 245, 259, 261. **1978** [1] **STP**: 83. **1981** [2] **DE4**: 217. **1982** [30] **DE4**: 356, 358. **HS**: 102, 249, 258, 364, 370, 374-376, 378-382, 387-389, 391. **1983** [12] **GSA**: 41, 43-45, 57. **1984** [92] **CV**: 7, 9, 21. **HS2**: 64. **HS3**: 68, 72, 119, 127-134, 136-137, 139-144, 147, 149, 151-152, 154-155, 159-165, 277. **1988** [1] **DE4**: 792.

genealogía

En el estudio de la obra de Foucault, se habla de un período genealógico para referirse a aquellas obras dedicadas al análisis de las formas de ejercicio del poder. A diferencia de cuanto ocurre con la arqueología y con la noción de episteme, Foucault no ha escrito una obra metodológica al respecto, como sucedió con *L'Archéologie du savoir*. Sí existe una serie de principios metodológicos para abordar el análisis del poder, que encontramos, especialmente, en *Surveiller et punir* e *"Il faut défendre la société"* (nos hemos ocupado de ellos en el artículo *Poder*). Es necesario precisar que no debemos entender la genealogía de Foucault como una ruptura, y menos aún como una oposición a la arqueología. Arqueología y genealogía se apoyan sobre un presupuesto común: escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto (**DE3**, 147). Por otro lado, el paso de una a la otra es una ampliación del campo de investigación para incluir, de manera más precisa, el estudio de las prácticas no discursivas y, sobre todo, la relación no discursividad/discursividad; dicho de otro modo: para analizar el saber en

términos de estrategia y tácticas de poder. En este sentido, se trata de situar el saber en el ámbito de las luchas. Una apreciación correcta del trabajo genealógico de Foucault requiere seguir en detalle su concepción de las relaciones de poder (nos hemos ocupado de ello en los artículos *Poder* y *"Gubernamentalidad"*). Las luchas no son concebidas, finalmente, como una oposición término a término que las bloquea, como un antagonismo esencial, sino como un agonismo: una relación de incitación recíproca y a la vez reversible (**DE4**, 238). En esta perspectiva se podría hablar de una genealogía de los saberes en el ámbito de lo que Foucault llama gobernabilidad. • Nos hemos ocupado de la impronta nietzscheana en la genealogía de Foucault en el artículo *Nietzsche*.

ONTOLOGÍA HISTÓRICA. Todo el proyecto filosófico de Foucault puede ser descrito en términos de una genealogía que constaría de tres ejes: una ontología de nosotros mismos en nuestras relaciones con la verdad (que nos permite constituirnos en sujetos de conocimiento), una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con un campo de poder (el modo en que nos constituimos como sujetos que actúan sobre otros) y una ontología histórica de nosotros mismos en nuestras relaciones con la moral (el modo en que nos constituimos como sujetos éticos que actúan sobre sí mismos) (**DE4**, 618).

ANTROPOLOGIZACIÓN. La antropologización de la historia se opone al descentramiento operado por la genealogía nietzscheana; busca, en efecto, un fundamento originario que haga de la racionalidad el *telos* de la humanidad (**AS**, 22-23).

CRÍTICO/GENEALÓGICO. En *L'Ordre du discours*, Foucault propone distinguir dos conjuntos de análisis en el trabajo que proyecta en el Collège de France: uno crítico y otro genealógico. El conjunto crítico pone en funcionamiento el principio de inversión (*renversement*): ve en las figuras del autor, de la disciplina, de la voluntad de verdad un juego negativo de recorte y enrarecimiento (*raréfaction*) del discurso, y no una función positiva. El conjunto genealógico, por su parte, pone en funcionamiento las otras tres reglas metodológicas propuestas: el principio de discontinuidad (tratar los discursos como prácticas discontinuas, sin suponer que debajo de aquellos efectivamente pronunciados existe otro discurso, ilimitado, silencioso y continuo, que es reprimido o censurado), el principio de especificidad (considerar que los discursos constituyen una violencia que ejercemos sobre las cosas, y que no hay providencia prediscursiva), el principio de exterioridad (no ir hacia el núcleo interior y escondido del discurso, el pensamiento, la significación; dirigirse hacia sus condiciones externas de aparición) (**OD**, 54-55). "La genealogía estudia la formación a la vez dispersa, discontinua y regular [de los discursos]" (**OD**, 67). Estas dos prácticas, crítica y genealógica, no son en realidad separables; no se trata de dos dominios distintos, sino de dos perspectivas de análisis (**OD**, 71-72).

ALMA. *Surveiller et punir* es "una genealogía del *alma* moderna" (**SP**, 34). Apunta a mostrar cómo el alma es permanentemente producida en torno al cuerpo, alrededor de su superficie, por el funcionamiento del poder (**SP**, 34).

HISTORIA DE LA SEXUALIDAD. Esta obra es una genealogía de cómo los individuos han sido conducidos a ejercer sobre sí mismos y sobre los otros una hermenéutica del deseo, es decir, de cómo se ha formado la experiencia moderna de la sexualidad. Esto concierne específicamente al primer volumen, *La Volonté de savoir*. Los dos últimos, por su parte, intentan llevar a cabo una historia de los juegos de verdad, esto es, de aquellos que le permiten al hombre pensar su propio ser (**HS2**, 11-13). En estos volúmenes, Foucault distingue entre la dimensión arqueológica y la dimensión genealógica de la investigación. La primera se ocupa de las formas de problematización: cómo es pensado el ser del hombre. La segunda se ocupa de su formación a partir de las prácticas y de su transformación. De este modo, incorporando la genealogía de las prácticas de sí mismo, el proyecto entero de la historia de la sexualidad puede ser considerado una genealogía del hombre de deseo (**HS2**, 18).

ÉTICA. Los últimos volúmenes de *Histoire de la sexualité* y también *L'Herméneutique du*

sujet pueden ser vistos como una genealogía de la ética, esto es, del sujeto como sujeto de acciones éticas (**DE4**, 397).

INTERPRETACIÓN. En la intervención en el Colloque de Royaumont "Nietzsche, Freud y Marx", en julio de 1964 (**DE1**, 564-579), Foucault aborda la genealogía como método de interpretación. Véase: *Nietzsche*.

HISTORIA. En el extenso artículo "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (**DE2**, 136-156), Foucault se ocupa de situar la genealogía de Nietzsche respecto de las concepciones de la historia. Véase: *Nietzsche*.

ARQUEOLOGÍA. "[...] mi arqueología debe más a la genealogía nietzscheana que al estructuralismo propiamente dicho" (**DE1**, 599).

ANTICIENCIA, ERUDICIÓN. La genealogía no opone la multiplicidad concreta de los hechos a la unidad abstracta de la teoría. No es un empirismo o un positivismo en el sentido ordinario del término. Intenta, más bien, oponer los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, a la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero. En este sentido, las genealogías son *anticiencias*, funcionan contra los efectos de poder de la institución y de los discursos científicos (**DE3**, 165; **IDS**, 10). Desde esta perspectiva, la genealogía se define como el acoplamiento entre erudición y memorias locales (**IDS**, 9-10). "La genealogía sería, entonces, respecto del proyecto de inscripción de los saberes en la jerarquía del poder propio de la ciencia, una especie de emprendimiento para *desujetar* los saberes históricos y hacerlos libres, es decir, capaces de oposición y de lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico" (**IDS**, 11).

HISTORIA DE LAS CIENCIAS. Se sitúa sobre el eje conocimiento-verdad, que va de la estructura del conocimiento a la verdad. La genealogía de los saberes, en cambio, se sitúa sobre el eje discurso-poder, prácticas discursivas-enfrentamientos de poder (**IDS**, 159).

MODERNIDAD. Foucault aborda la Modernidad como un *ethos* (véase: *Ethos*), que se caracteriza por una actitud crítica, de análisis de los límites. Esta crítica es arqueológica en su método (se ocupa de los discursos como acontecimientos históricos) y genealógica en su finalidad: "no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos" (**DE4**, 574). No se trata de llevar a cabo una genealogía de la Modernidad, sino de la Modernidad como cuestión (**DE4**, 681).

FILIACIÓN, GÉNESIS. En el marco del análisis de la "gubernamentalidad", en *Sécurité, territoire, population*, Foucault distingue entre genealogía, por un lado, y génesis y filiación, por otro. Respecto de las relaciones de poder, la genealogía estudia cómo surgen, se desarrollan, se multiplican y se transforman a partir de otros elementos y dimensiones, diferentes de ellas. La génesis o la filiación de las relaciones de poder, en cambio, explica las transformaciones de estas remitiendo de una institución a otra. En el caso de la disciplinarización del ejército, va de la institución ejército a la institución Estado. La genealogía, en cambio, remite este proceso de disciplinarización del ejército a una serie de procesos múltiples: las poblaciones errantes, la importancia de las redes comerciales, los modelos de gestión de las comunidades, etc. (**STP**, 123).

Généalogie [224]: **1961** [2] **HF**: 393, 558. **1963** [1] **NC**: 4. **1964** [1] **DE1**: 334. **1966** [5] **DE1**: 550. **MC**: 100, 124, 292, 316. **1967** [10] **DE1**: 563, 567, 572, 577-578, 595, 599, 613. **1968** [2] **DE1**: 672, 696. **1969** [3] **AS**: 22-23, 235. **1970** [2] **DE2**: 33. **1971** [47] **DE2**: 136-138, 140-141, 143-148, 150-154, 156. **LVS**: 51, 106, 113, 158, 174, 201, 211. **OD**: 67. **1972** [2] **DE2**: 281, 372. **1973** [3] **DE2**: 447, 452. **1974** [7] **DE2**: 544, 550-551. **PP**: 41, 80, 239. **1975** [24] **AN**: 39, 53, 56, 89, 219, 258, 266, 270, 275, 298, 301. **DE2**: 753, 808, 815. **SP**: 27, 34, 194, 205, 225. **1976** [29] **DE3**: 29, 39, 104-105. **HS1**: 156, 158. **IDS**: 9-13, 58, 62, 66, 68, 104, 121, 125, 147, 149, 159, 170. **1977** [12] **DE3**: 145, 147, 165-168, 235, 422. **1978** [12] **DE3**: 573, 590, 605. **STP**: 38, 121, 123, 193, 254, 282, 362. **1979** [8] **NB**: 36-37, 50, 86, 107. **1980** [3] **DE4**: 19-21.

1981 [2] **DE4**: 170-171. **1982** [1] **HS**: 180. **1983** [30] **DE4**: 383, 386, 393, 397, 406, 423, 541, 546. **GSA**: 8, 15, 66, 73, 106, 114, 147, 181, 198, 236. **1984** [18] **CV**: 3, 310. **DE4**: 595, 609, 618, 626, 674, 681, 702, 731. **HS2**: 11-12, 18-19, 189.

genio

La arqueología pone entre paréntesis la noción de genio, así como también las categorías de crisis de la conciencia o nuevas formas del espíritu, como explicación psicológica de los cambios en la historia del saber (**AS**, 32; **DE1**, 677).

Génie [108]: **1954** [3] **DE1**: 82, 117. **MMPE**: 37. **1961** [15] **HF**: 40, 181, 209-210, 339, 431, 439-440, 444, 546, 614, 642. **1962** [5] **DE1**: 192, 197, 215. **MMPS**: 37. **1963** [7] **NC**: 28, 38, 49, 84, 102. **RR**: 99, 102. **1964** [4] **DE1**: 327-328, 419. **1965** [2] **DE1**: 461. **1966** [3] **MC**: 126, 232, 242. **1967** [1] **DE1**: 596. **1968** [4] **DE1**: 677, 684, 693-694. **1969** [5] **AS**: 32, 85, 191, 273. **DE1**: 811. **1970** [1] **DE2**: 11. **1971** [5] **DE2**: 166, 168, 223. **OD**: 30. **1972** [15] **DE2**: 264-266, 326. **1973** [1] **DE2**: 394. **1974** [4] **DE2**: 485-486, 491, 523. **1975** [5] **AN**: 99. **DE2**: 722. **SP**: 219, 253, 314. **1976** [4] **HS1**: 104, 210. **IDS**: 156. **1977** [2] **DE3**: 203, 240. **1978** [6] **DE3**: 475, 573. **STP**: 148, 317. **1981** [1] **DE4**: 143. **1982** [5] **DE4**: 259-260. **HS**: 26, 102. **1983** [4] **GSA**: 23, 48, 58, 159. **1984** [6] **CV**: 198, 232, 265. **DE4**: 646. **HS3**: 244.

gnosticismo

Foucault no se ha ocupado mayormente de esta problemática. Como se puede leer en el artículo *Cuidado*, su preocupación ha sido servirse de la noción de cuidado de sí para llevar a cabo una lectura de los textos de la Antigüedad clásica y helenística desde el punto de vista de las prácticas de sí mismo. Se centra en el *Alcibíades I* y extiende el análisis hasta los comienzos del cristianismo y las elaboraciones ascéticas del monaquismo cenobítico. En este recorrido hay una tesis que domina el cuadro de la interpretación de Foucault: el acceso a la verdad requiere un trabajo del sujeto sobre sí mismo, una serie de prácticas como la *anakhóresis* o la *meditación*. Se sirve del concepto de espiritualidad para hacer referencia, en términos generales, a este trabajo de transformación. Ahora bien, la gnosis, en la medida en que centra la transformación del sujeto en torno al conocimiento, puede aparecer como la gran objeción histórica a esta tesis (**HS**, 18). • El "platonismo" entendido como la identificación del retorno a sí y de la memoria de la verdad ha sido retomado por los movimientos gnósticos, dentro y fuera del cristianismo. Para hacer frente a este modelo, el cristianismo ortodoxo desarrolló otro: el modelo exegético, en el que el conocimiento de sí no tiene la forma de la memoria, sino del trabajo de desciframiento de los movimientos del alma. Ambos modelos han sido fundamentales en la historia de la subjetividad occidental (**HS**, 246). • La ascesis estoico-cínica no tiene ninguna vocación de ser particularmente cristiana. Ella ha sido retomada por el cristianismo para hacer frente a la tentación gnóstica (**HS**, 403).

Gnosticisme [5]: **1964** [3] **DE1**: 295-296. **1978** [1] **STP**: 221. **1982** [1] **HS**: 25.

"gubernamentalidad"

"Vivimos en la era de la 'gubernamentalidad', que ha sido descubierta en el siglo XVIII" (**DE3**, 656). • Resulta imposible cerrar el balance del análisis foucaultiano del poder mientras no se publique la totalidad de sus cursos en el Collège de France entre 1970 y 1984. Estos cursos pueden ser ordenados en tres grupos. El primero, utilizado para la redacción de *Surveiller et punir* y el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, *La Volonté de savoir*, está constituido por *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971, publicado en 2011), "Théories et institutions pénales" (1971-1972, inédito), "La Société punitive" (1972-1973, inédito), *Le Pouvoir psychiatrique* (1973-1974, publicado en 2003) y *Les Anormaux* (1974-1975, publicado en 1999). Uno de los ejes de trabajo de estos cursos es la historia moderna de las disciplinas: a través de este tema, Foucault se encamina de la disciplina a la biopolítica e inicia, de este modo, el capítulo más amplio del biopoder. En efecto, tal como expli-

ca en el último capítulo de *La Volonté de savoir*, las sociedades modernas no son sólo sociedades de disciplinarización, sino de normalización de los individuos y de las poblaciones. • El segundo conjunto de cursos, que podríamos denominar "grupo biopolítico", está formado por: *"Il faut défendre la société"* (1975-1976, publicado en 1997), *Sécurité, territoire et population* (1977-1978, publicado en 2004), *Naissance de la biopolitique* (1978-1979, también publicado en 2004) y "Du gouvernement des vivants" (1979-1980, inédito). El eje temático de estos cursos está constituido, de manera general, por la biopolítica en un doble sentido: como poder sobre la vida y como poder de muerte. Por un lado, entonces, las formas de ejercicio del poder que surgen a partir de lo que Foucault denomina el "umbral biológico de la Modernidad" (**HS1**, 188), desde el momento en que el hombre como animal viviente adquiere una existencia política como viviente, cuando la vida biológicamente considerada se convierte en el verdadero objeto del gobierno. Por otro lado, el racismo, cuya genealogía Foucault estudia en *"Il faut défendre la société"*. Los conceptos de gobierno y gubernamentalidad dominan la exposición del segundo de estos cursos, y la cuestión del liberalismo, la gubernamentalidad moderna, es el tema central del último. Curiosamente, el material expuesto en ellos no fue reelaborado por Foucault con vistas a la publicación de ningún libro. En 1983, en una conversación con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, interrogado al respecto, responde: "No tengo tiempo de hacerlo ahora, pero podría hacerse. En efecto, es necesario que lo escriba" (**DE4**, 386). • En el tercer grupo de cursos encontramos: "Subjectivité et vérité" (1980-1981, inédito), *L'Herméneutique du sujet* (1981-1982, publicado en 2001), *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983, publicado en 2008) y *Le Courage de la vérité* (1983-1984, también publicado en 2008). Parte de este material fue utilizado para la redacción de los volúmenes II y III de *Histoire de la sexualité*. Este grupo de cursos se ocupa de la noción de gobierno de sí mismo y de los otros durante la Antigüedad clásica, helenística y romana, hasta las primeras formas del poder pastoral con el advenimiento del cristianismo, especialmente del monaquismo cenobítico. La noción de gobierno se entrecruza aquí con la historia de la ética, en el sentido foucaultiano del término, es decir, con las formas de subjetivación. La noción de parresia domina el análisis de los dos últimos cursos de Foucault. • Como dijimos, hasta que no se publiquen todos estos cursos resultará imposible cerrar el balance de análisis foucaultiano del poder; sin embargo, a partir del material ya publicado es posible trazar un cuadro general. • Podemos afirmar que a partir de la década de 1970 su interés se desplazó del eje del saber al del poder y de la ética. A estos desplazamientos corresponde la frecuente distinción de dos o tres períodos en la obra de Foucault: arqueología y genealogía, o arqueología, genealogía y ética. También corresponden su interés y su preocupación por ciertas nociones características de su trabajo: episteme, dispositivo, práctica. Este es, ciertamente, un modo correcto de enfocar el trabajo de Foucault, a condición de que no se acentúen desmesuradamente estos desplazamientos. Por "desplazamientos" no entendemos abandonos, sino más bien extensiones, amplificaciones del campo de análisis. En efecto, la genealogía no abandonará el estudio de las formas de saber, ni la ética el de los dispositivos de poder, sino que cada uno de estos ámbitos será reencuadrado en un contexto más amplio. La noción de dispositivo incluye la de episteme, y la de práctica, la de dispositivo. Todo el trabajo de Foucault puede ser visto como un análisis filosófico-histórico de las prácticas de subjetivación. "No es el poder [podríamos agregar: ni el saber], sino el sujeto, el que constituye el tema general de mis investigaciones" (**DE4**, 223). Estas prácticas de subjetivación –es necesario precisarlo– son también formas de objetivación, es decir, de los modos en que el sujeto ha sido objeto de saber y de poder, para sí mismo y para los otros. En el artículo para el *Dictionnaire des philosophes* de Denis Huisman (1984), que Foucault escribe con el seudónimo Maurice Florence, incluido en **DE4** (631-636), el autor concluye: "Se ve cómo el tema de una *historia de la sexualidad* puede inscribirse dentro del proyecto general de Michel Foucault: se trata de analizar la *sexualidad* como un modo de experiencia históricamente singular en el cual el sujeto es objetivado, para él mismo y para

los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de *gobierno*" (**DE4**, 636). Esta afirmación, referida aquí a *Histoire de la sexualité*, puede extenderse a todo su trabajo. • Estos desplazamientos internos a la obra de Foucault implican también una serie de desplazamientos que podríamos denominar externos, es decir, respecto, no ya de sus propios planteos, sino del trabajo filosófico general. Así, el análisis de los saberes puede ser visto como un desplazamiento respecto de la teoría del conocimiento; el de las formas de gubernamentalidad, respecto de la teoría del poder; el de las formas de subjetivación, respecto de la teoría del sujeto. En todo caso, la preocupación de Foucault ha sido, sobre todo, mostrar cómo se articulan o pueden articularse las formas de veridicción de los saberes, las formas de gubernamentalidad y las formas de subjetivación o, con otros términos, las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento y los modos de existencias virtuales de los sujetos (**GSA**, 5-7). • Las nociones de gobierno y de "gubernamentalidad" nos permiten comprender por qué es el sujeto, y no el saber o el poder, el tema central de las investigaciones de Foucault. Ahora bien, los desplazamientos a los que aludimos más arriba no responden sólo a una lógica de la ampliación, sino también a ciertas dificultades teóricas precisas. El desplazamiento-inclusión de la noción de episteme en la de dispositivo responde a la necesidad de incluir el ámbito de lo no discursivo en el análisis del saber. La formación de las ciencias humanas, por ejemplo, ya no será sólo la consecuencia de una disposición epistémica, sino que encontrará en las prácticas disciplinarias sus condiciones históricas de posibilidad. Del mismo modo, la importancia de las nociones de gobierno y gubernamentalidad será una consecuencia de las insuficiencias de los instrumentos teóricos para analizar el poder. Foucault critica algunos de ellos (el concepto de represión, de soberanía) y, en "*Il faut défendre la société*", pone a prueba lo que denomina la "hipótesis Nietzsche", es decir, el poder concebido como lucha, como guerra. A causa de la influencia que ha tenido Nietzsche en su pensamiento, se podría extraer una conclusión errónea: creer que la posición de Foucault acerca de la cuestión del poder termina reduciéndose a la "hipótesis Nietzsche". Por otra parte, la cuestión de la libertad conduce a Foucault a otra conclusión (véase: *Poder*). "El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del compromiso de uno frente a otro que del orden del gobierno [...]. El modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, por el lado de la violencia y de la lucha, ni por el lado del contrato o del nexo voluntario (que, a lo sumo, sólo pueden ser instrumentos), sino por el lado de ese modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno" (**DE4**, 237). Desde este punto de vista, se podría afirmar que en el cuadro general de las investigaciones de Foucault son las prácticas de gobernabilidad las que han constituido la subjetividad occidental. De este modo, situamos las nociones de gobierno y de gubernamentalidad en el centro de su obra. • En cuanto a la noción foucaultiana de gobierno, esta tiene, para expresarlo de alguna manera, dos ejes: el gobierno como relación entre sujetos y como relación consigo mismo. En el primer sentido, el gobierno "es un conjunto de acciones sobre acciones posibles"; "incita, induce, desvía, facilita o dificulta, extiende o limita, hace más o menos probable; llevado al límite, obliga o impide absolutamente". Es una "acción sobre acciones" (**DE4**, 237). Se trata, en definitiva, de una conducta que tiene por objeto la conducta de otro individuo o de un grupo. Gobernar consiste en conducir conductas. Foucault intenta mantener su noción de gobierno lo más amplia posible. Pero, en el segundo sentido, es también del orden del gobierno la relación que uno puede establecer consigo mismo en la medida en que, por ejemplo, se trata de dominar los placeres o los deseos (**HS2**, 95). Foucault se interesa particularmente por la relación entre las formas de gobierno de sí y las de gobierno de los otros, y los modos de objetivación-subjetivación se sitúan en el cruce de estos dos ejes. Esto vale sobre todo para sus trabajos sobre la ética antigua y sobre el poder pastoral.

CARACTERÍSTICAS. "Por 'gubernamentalidad' entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma bien específica,

aunque compleja, de poder, que tiene como objetivo principal la población, como forma mayor la economía política, como instrumento técnico fundamental los dispositivos de seguridad" (**STP**, 111). Para Foucault, la noción de "gubernamentalidad" introduce una forma de análisis de las relaciones de poder en términos específicos o, según su terminología, en cuanto micropoderes. Esta perspectiva de análisis no sólo es válida y aplicable para las formas políticas estatales, sino también para analizar, por ejemplo, el gobierno de los locos, de los enfermos, de los niños, etc. (**NB**, 192). • Foucault utiliza el término "gubernamentalidad" para referirse al objeto de estudio de las maneras de gobernar. Encontramos, en consonancia con los ejes de la noción de gobierno que mencionamos, dos ideas de gubernamentalidad. En primer lugar, un dominio definido por los siguientes aspectos: 1) El conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que permiten practicar esta forma de ejercicio del poder. 2) La tendencia, la línea de fuerza que en Occidente condujo hacia la preeminencia de este tipo de poder que es el gobierno sobre todos los otros –la soberanía, la disciplina– y que, por otra parte, permitió el desarrollo de toda una serie de saberes. 3) El proceso o, mejor, el resultado del proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media se convirtió, durante los siglos XV y XVI, en el Estado administrativo y, finalmente, en el Estado *gubernamentalizado* (**DE3**, 655). El estudio de las formas de gubernamentalidad implica, entonces, el análisis de formas de racionalidad, de procedimientos técnicos, de formas de instrumentalización. Se trata, en este caso, de lo que se podría llamar la "gubernamentalidad política". En segundo lugar, Foucault llama gubernamentalidad "al encuentro entre las técnicas de dominación ejercidas sobre los otros y las técnicas de sí" (**DE4**, 785). En este sentido, el estudio de la gubernamentalidad no puede dejar de lado la relación del sujeto consigo mismo (**HS**, 241). • El estudio de las relaciones entre el gobierno de los otros y el de sí en el marco de la gubernamentalidad permite, por otro lado, la articulación de las estrategias de resistencia (véase: *Resistencia*).

ARTES DE GOBERNAR. El análisis de la gubernamentalidad abarca, entonces, en un sentido muy amplio, el examen de lo que Foucault denomina las artes de gobernar (véase el artículo correspondiente).

"GUBERNAMENTALIDAD" MODERNA. Se puede comprender, a la luz de lo expuesto, la importancia que tiene en el pensamiento de Foucault la cuestión del liberalismo desde el punto de vista de la racionalidad de las prácticas de "gubernamentalidad". La "gubernamentalidad" moderna surge, según nuestro autor, a partir de la necesidad de encontrar un principio de compensación de la razón de Estado que no sea exterior, sino interno a la propia razón de Estado. En este sentido, el derecho, que había sido durante un largo período un mecanismo de fortalecimiento y expansión del poder del rey, con la aparición de la razón de Estado se convierte, más bien, en un dispositivo compensatorio. Pero el derecho ha desempeñado esta función desde fuera de la razón de Estado (**NB**, 9-11).

ECONOMÍA POLÍTICA. La limitación interna de la razón gubernamental moderna llevada a cabo por la economía política es, en cambio, de hecho y no de derecho. Es, además, general. En relación con los objetivos de la acción de gobernar, establece una división entre lo que hay que hacer y lo que conviene no hacer, entre *agenda et non agenda*; no es impuesta ni de un lado ni del otro, ni por los gobernantes ni por los gobernados, sino una *acción-entre* (**NB**, 12-15). Desde esta perspectiva, la economía política aparece como el instrumento intelectual fundamental de la gubernamentalidad moderna, como una reflexión acerca de la organización, la distribución y los límites del poder en la sociedad (**NB**, 15).

BIOPOLÍTICA. "Sólo cuando sepamos qué era este régimen gubernamental llamado liberalismo podremos, me parece, entender qué es la biopolítica" (**NB**, 24).

DERECHO. Si el derecho era, respecto de la razón de Estado, una limitación externa, la práctica gubernamental moderna, que puede ser vista como una inflexión de la misma razón de Estado, busca, en cambio, expresar en términos jurídicos su propia autolimita-

ción interna (**NB**, 40). Para ello, se implementaron dos vías. En primer lugar, la vía de Rousseau y de la revolución, que parte de los derechos naturales de los individuos y busca establecer el modo y los límites de una limitación o un intercambio de estos derechos. La otra vía, la del radicalismo inglés, en cambio, no parte del derecho, sino de la propia práctica gubernamental; los límites son impuestos por la historia, la tradición o, simplemente, los hechos. En esta concepción, la noción de utilidad, individual y colectiva, es el eje de elaboración de los límites de la potencia pública y, consiguientemente, de la formación del derecho público y administrativo. Estas dos vías expresan dos concepciones diferentes de la ley. En el primer caso, ella es concebida como expresión de la voluntad; en el segundo, a partir de la independencia de los gobernados. Estas dos vías, estas concepciones de la ley, explican la ambigüedad del liberalismo europeo (**NB**, 43).

UTILIDAD, INTERÉS. "Desde comienzos del siglo XIX, hemos entrado en una época en la que el problema de la utilidad recubre poco a poco todos los problemas tradicionales del derecho" (**NB**, 45). Junto con el mercado concebido como un lugar de veridicción, un derecho elaborado en torno a la cuestión de la utilidad es otro de los puntos de anclaje de la razón gubernamental moderna. Por un lado, el intercambio y, por otro, la utilidad, ambos reunidos en la categoría de interés. La razón gubernamental moderna no se ocupa de los individuos, las cosas o las riquezas en sí mismos, a diferencia, por ejemplo, del rey soberano, sino sólo en la medida en que los individuos, las cosas o las riquezas interesan a los otros individuos o a la colectividad (**NB**, 47).

"GUBERNAMENTALIDAD" LIBERAL. Está caracterizada por la cuestión de cómo fundar "el principio de racionalización del arte de gobernar en el comportamiento racional de aquellos que son gobernados" (**NB**, 316).

MINISTRO. "[...] el problema fundamental, al menos en la Europa moderna, no es sin duda el Papa y el emperador, sino, más bien, este personaje mixto o estos dos personajes que gozan en nuestra lengua, como en otras además, de un único y mismo nombre: el ministro" (**STP**, 196). Este personaje, en efecto, es el que pone en evidencia la problemática del gobierno, diferente a la cuestión de la soberanía.

Véanse: *Arte de gobernar*, *Biopoder*, *Biopolítica*, *Estado*, *Liberalismo*, *Poder*, *Policía*, *Razón de Estado*.

Gouvernementalité [239]: **1976** [2] **IDS**: 55, 166. **1978** [103] **DE3**: 635, 655-657, 720. **STP**: 25, 91, 111-114, 119-120, 124, 126, 139, 167-169, 187-188, 197, 201-202, 205, 219, 221, 245, 249-250, 253, 256, 266, 272, 341, 346-347, 350-351, 353-357, 359-363. **1979** [100] **DE3**: 819-822. **NB**: 14, 17-19, 23, 35, 38-39, 41-43, 45, 47, 53, 61, 71-72, 77-81, 88, 91-95, 125, 191-192, 196-199, 203, 210, 265, 274, 297, 299-301, 313, 316. **1980** [1] **DE4**: 94. **1981** [4] **DE4**: 214. **1982** [9] **HS**: 237, 241-242, 256. **1983** [9] **DE4**: 415. **GSA**: 6-7, 41-42, 44, 67, 147, 167. **1984** [10] **CV**: 10. **DE4**: 582, 728-729, 751. **1988** [1] **DE4**: 785.

Goethe, Johann Wolfgang von (1749-1832)

Véase: *Fausto*.

Wolfgang Goethe [17]: **1961** [1] **IAK**: 33. **1962** [1] **DE1**: 191. **1964** [1] **DE1**: 365. **1966** [3] **DE1**: 555-556. **1967** [1] **DE1**: 562. **1970** [1] **DE2**: 47. **1976** [1] **HS1**: 41. **1978** [1] **DE3**: 700. **1979** [1] **NB**: 101. **1982** [6] **DE4**: 251. **HS**: 60, 296-297, 300.

guerra

PODER, POLÍTICA, CLAUSEWITZ. En las teorías modernas (la concepción jurídica liberal y la concepción marxista), el poder es pensado siempre a partir de la economía, aunque de diferentes modos. Para la concepción liberal, es una especie de bien, que de algún modo se cede, se posee, se enajena. De ahí que el poder político sea entendido en términos de *contrato*. La teoría del poder tiene aquí una forma económica. El economicismo aparece en la teoría política marxista de modo diferente: no se trata tanto de la forma del poder, sino de su función. La econo-

mía se presenta como la razón histórica del poder: este sirve esencialmente para mantener las relaciones de producción y la dominación de una clase. Pero ¿es esto necesariamente así? ¿Las categorías de contrato y dominación permiten hacer un análisis adecuado del poder? Es posible plantear varias preguntas: 1) ¿El poder está siempre en un segundo plano respecto de la economía? 2) ¿Hay que pensar el poder como si fuese una mercancía? En las teorías contemporáneas nos encontramos con dos respuestas al problema del poder que tratan de pensarlo en términos no economicistas: 1) el poder concebido como represión, lo que Foucault llama "hipótesis Reich", y 2) el poder pensado como combate, lucha, enfrentamiento, lo que denomina "hipótesis Nietzsche". En realidad, estas dos hipótesis no son irreconciliables; se podría oponer a la concepción moderna clásica, poder-contrato, un análisis en términos de guerra-represión. El objetivo de Foucault en "*Il faut défendre la société*" es abordar el poder en términos de guerra, de lucha, de combate, es decir, siguiendo la "hipótesis Nietzsche". Más concretamente, Foucault se pregunta por el discurso que el principio de Clausewitz –"la guerra es la continuación de la política por otros medios"– habría invertido. Se trata, entonces, de estudiar el poder a partir de este discurso, en términos de oposición de fuerzas, de enfrentamiento, de combate (**IDS**, 14-19).

HOBBES. La hipótesis de trabajo de Foucault lo lleva necesariamente a confrontar con la teoría hobbesiana de la soberanía, es decir, la teoría de la instauración de la soberanía como medio para acabar con la guerra primitiva de todos contra todos. Al respecto, véase: *Hobbes*.

GUERRA DE RAZAS, LUCHA DE CLASES. Ahora bien, contrapuestas la teoría de la soberanía y el análisis en términos de relaciones de dominación, Foucault se pregunta si el concepto de *guerra* (de *táctica*, de *estrategia*) es adecuado para el análisis de las relaciones de poder. Desplaza, en realidad, esta pregunta hacia una interrogación histórica acerca de la aparición del principio que Clausewitz invirtió. Es decir, cuándo y cómo surgió el principio según el cual "la política es la guerra continuada con otros medios". Según nuestro autor, este principio y el discurso que él sintetiza, un discurso histórico-político, han circulado a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Paradójicamente, se trata de un momento en el que, con el fin de las guerras de religión, las luchas y los combates dejan de formar parte de la vida cotidiana de los pueblos. Pero, por otro lado, se trata de un momento en el que el Estado se arroga la exclusividad del uso de la fuerza organizada con la creación de las instituciones militares. Podemos caracterizar este discurso histórico de la lucha, de la guerra, del siguiente modo: 1) Se trata de un discurso histórico-político cuyos representantes han sido, entre otros, Edward Cook y John Lilburne, en Inglaterra, y Henri de Boulainvilliers, el conde d'Estaing y Augustin Thierry, en Francia. Es un discurso que sostiene el carácter binario de la sociedad, en cuya estructura se es siempre enemigo de alguien, y cuyo sujeto de enunciación no pretende ser el universal y neutro del discurso filosófico, sino el sujeto interesado que está en uno u otro de los lados enfrentados. 2) Consecuentemente, se trata de un discurso que ve la racionalidad abstracta como una quimera y la verdad como brutalidad y sinrazón, es decir: un discurso que invierte los valores. 3) Finalmente, es un discurso de perspectiva (enteramente histórico, sin relación con ningún absoluto), que encuentra en la mitología escatológica la fuerza que alimenta su *pathos*, su pasión. Un discurso crítico y mítico a la vez. Comenzó a circular en Europa a partir de los siglos XVI y XVII, como consecuencia del cuestionamiento popular y aristocrático del poder real, y a partir de allí atravesó los siglos XVIII y XIX. Ahora bien, no hay que ver la dialéctica filosófica, cuya forma emblemática encontramos en Hegel, como una continuación filosófica de este discurso histórico sobre la guerra. La dialéctica, más bien, ha tratado de colonizarlo codificando lógicamente la contradicción a fin de constituir un sujeto universal de la historia. La historia de este discurso debe descartar, en primer lugar, las "falsas paternidades" (el príncipe en Maquiavelo, la soberanía absoluta en Hobbes). Debe comenzar por el discurso de reivindicación popular y de la pequeña burguesía en la Inglaterra del siglo XVII, para seguir luego, en Francia, a fines del reinado

de Luis XIV, con las reivindicaciones de la nobleza contra la monarquía administrativa. A partir de aquí, es necesario seguir la historia del discurso de la guerra de razas, sus transformaciones durante la Revolución Francesa, su conversión biologicista (el racismo de Estado, el momento en que se convierte en discurso de Estado). Se trata, claramente, de un discurso polivalente, multifacético (**IDS**, 40-44). • El elogio del discurso histórico de la guerra como constitutivo esencial de la sociedad, aun en tiempos de orden y paz, no es un elogio del racismo. Este ha sido una de sus múltiples facetas, aquella que aparece con la transformación biológico-sociológica de un discurso ya secular, con fines políticos conservadores. El elogio del discurso histórico sobre la guerra es, para Foucault, el elogio de un cierto uso de la erudición histórica, de un uso que respecto de una concepción romana, indoeuropea, constituye, más bien, una *contrahistoria*. Según Foucault, el sistema indoeuropeo de representación del poder está atravesado por una doble exigencia o dimensión: por un lado, a través de la obligación, el poder une, vincula; por otro, mediante los juramentos o los compromisos, fascina. Júpiter es, a la vez, el dios de los nexos y de los rayos. La historia de la soberanía, discurso del poder, es, en este sentido, una historia jupiteriana. Tres funciones vinculan el uso jupiteriano de la historia con el poder: 1) *Genealógica*: narra la antigüedad de reinos y dinastías. 2) *Rememorativa* (los anales): crónica de los gestos, decisiones, actos (aun los más banales) de soberanos y reyes. 3) *Ejemplificadora*: narración de aquellos acontecimientos en los que se puede percibir la ley como viva. Esta historia jupiteriana no es otra cosa que un ritual del poder. Ahora bien, a esta historia romana se va a oponer, a partir de fines del Medioevo, una especie de contrahistoria, una narración en la que no se trata de dar cuenta de los orígenes de una dinastía, de recordar los gestos de los soberanos o de mostrar ejemplos susceptibles de ser imitados. No tiene por función unir al pueblo con el soberano, no piensa que la historia de los fuertes incluya en sí la de los débiles; tampoco se propone mostrar la gloria luminosa del poder, sino su lado oscuro, sus sombras. Se trata de una historia, una contrahistoria, más cercana a aquella mítico-religiosa de la tradición judía (con sus formas épicas, sus profecías y sus promesas). Está emparentada con el uso crítico que se ha hecho de la Biblia en la segunda mitad de la Edad Media. Con este discurso comienza a formarse Europa en el sentido moderno del término. Algunas observaciones son necesarias para caracterizar correctamente este discurso: 1) No pertenece por derecho propio a ningún grupo; no se trata exclusivamente del discurso de los pobres o de los oprimidos. Ha sido utilizado por la burguesía en Inglaterra y por la aristocracia en Francia. 2) El concepto de raza no tiene ni necesaria ni originariamente un sentido biológico. Designa un cierto *clivage* (corte transversal) histórico de dos grupos que no se mezclan porque no tienen la misma lengua, la misma religión o el mismo origen geográfico. 3) El entrecruzamiento de estos dos usos de la historia, ritual del poder y reivindicación crítica, ha permitido la explosión de toda una gama de saberes, ha determinado la formación de la historiografía moderna. 4) La idea de revolución, en su funcionamiento político, es inseparable de la aparición de esta contrahistoria. La *lucha de clases* ha sido una de las transformaciones de la *lucha de razas*. • Es capital comprender que el discurso de la lucha de razas ha sufrido numerosas transformaciones, conversiones, traducciones; la revolucionaria fue una de ellas. Pero la oposición al discurso revolucionario, una contrahistoria de la contrahistoria, también ha sido otra de sus transformaciones. Entre ellas aparecerá el racismo cuando el Estado se atribuya la misión de proteger la integridad de la raza superior en su pureza. Lo que funciona en el racismo de Estado no es el poder en el sentido jurídico de la soberanía, sino en el sentido de la norma, de las técnicas médico-normalizadoras (acompañado, en la transformación nazi, por una dramaturgia mitológica; en la soviética, por el cientificismo de una "policía de la higiene y el orden de la sociedad") (**IDS**, 58-73).

BOULAINVILLIERS. Boulainvilliers generaliza el concepto de guerra: 1) Respecto del derecho: la guerra ya no es una interrupción del derecho. En este sentido, Boulainvilliers argumenta a favor de la inexistencia de un derecho natural. Lo que la historia nos

muestra es que siempre han existido diferencias y desigualdades. Toda situación de derecho surge de una relación de fuerzas (del combate, de la lucha, de la guerra). 2) Respecto de la forma de la batalla: la relación de fuerzas no depende ni de una batalla ni de las precedentes, sino de la organización de las instituciones militares (quiénes y cómo poseen las armas). La guerra no es, entonces, un acontecimiento, sino más bien una institución. 3) Respecto de la relación invasión/rebelión: no interesa si hubo invasión o rebelión, sino cómo los fuertes se debilitan y los débiles se vuelven fuertes. En definitiva, la inteligibilidad de la historia pasa por la lucha entre *razas* (francos-galos, por ejemplo) y es aquí donde la historia se vuelve política en un doble sentido: en el orden de los hechos y en el del conocimiento. En los hechos, uno es siempre enemigo de otro; en los conocimientos, el saber histórico se convierte en un arma fundamental. Véase: *Boulainvilliers*.

Guerre [1192]: **1954** [5] **MMPE**: 87, 91. **1957** [3] **DE1**: 141, 151, 163. **1961** [10] **HF**: 91, 182, 473, 479, 503, 505-506, 508. **1962** [6] **DE1**: 205, 215, 218. **MMPS**: 99. **1963** [7] **DE1**: 230-231. **NC**: 33, 64, 206-207. **1964** [7] **DE1**: 342-343, 349, 361, 370. **1966** [7] **DE1**: 502, 508, 514, 517, 550. **MC**: 99, 187. **1967** [4] **DE1**: 576, 582. **1968** [3] **DE1**: 634, 657. **1969** [5] **DE1**: 764, 779, 785, 840. **1970** [6] **DE2**: 19, 21, 26, 74. **1971** [12] **DE2**: 143, 145, 194, 234, 237. **LVS**: 99, 113, 118, 121. **1972** [11] **DE2**: 337, 340, 342, 344, 353, 357, 359. **1973** [5] **DE2**: 411, 426, 442, 453, 459. **1974** [72] **DE2**: 498, 501-506, 509-511, 515, 529, 531-532, 549, 572-573, 575-578, 646-652, 657, 659. **PP**: 44-45, 47-48, 50, 53-55, 265. **1975** [47] **AN**: 23, 25. **DE2**: 687, 689-690, 701-702, 704, 735, 772, 813. **SP**: 52, 54, 60, 90, 118, 144, 147-148, 150, 165, 170-171, 174, 212, 266, 292, 314. **1976** [501] **DE3**: 17, 34, 40, 42, 47, 71, 87, 94, 110, 125-126, 128-130. **HS1**: 123, 135, 138, 177, 181, 194. **IDS**: 3, 16-21, 36-37, 40-53, 57, 61-62, 64-70, 72, 75-85, 89, 92-97, 105, 108, 110-111, 121, 125, 131-134, 137-147, 153-155, 157, 170, 174, 176, 178, 193-195, 201-205, 208-211, 213-214, 229-231, 234. **1977** [75] **DE3**: 133, 139, 145, 150, 152-153, 155, 171-175, 189, 206, 211, 251, 267-268, 271, 280, 295, 311, 338, 363-364, 391, 401. **1978** [125] **DE3**: 430, 462, 501, 503, 507, 561, 573, 581-582, 606, 609-610, 612-613, 627, 648, 671, 699, 701, 703, 718. **STP**: 28, 55, 69, 87, 105, 149, 198, 201, 221, 225, 227, 235, 254, 269, 272, 286, 289, 293, 302-303, 305, 308-310, 312-315, 317, 324, 331. **1979** [80] **DE3**: 724, 729, 751, 760, 784-785, 802, 811, 823-824. **NB**: 8, 10, 60, 68, 71, 73, 78, 80-81, 96, 100, 105, 108, 112-114, 126-127, 129-131, 138, 147, 166, 185, 195-196, 202-203, 214, 216, 222-224, 240, 242, 252, 302, 318, 320. **1980** [23] **DE4**: 48-49, 51, 58-60, 71, 78, 95, 103, 111. **1981** [14] **DE4**: 130-133, 138, 167, 169, 185, 202, 206, 210. **1982** [39] **DE4**: 241, 265, 267, 269, 274, 338, 342, 344-345, 348, 350, 357. **HS**: 49, 71, 140, 216-217, 266, 325, 366, 410. **1983** [81] **DE4**: 368, 378, 381, 431, 452, 455, 464, 472, 496-497, 509, 519, 525, 528, 538. **GSA**: 20, 45, 49, 74-76, 93-94, 99, 116, 154, 158-164, 166, 169, 174-175, 182-183, 185, 191, 198, 241-243, 250-251, 254-255, 257, 260, 276, 279, 320. **1984** [39] **CV**: 24-26, 115, 121, 124, 165, 178, 185, 214, 255, 274, 278. **DE4**: 586, 591-592, 647-648, 666, 685, 696, 733, 746, 749. **HS2**: 80, 117, 171. **HS3**: 18, 29, 164, 234. **1985** [2] **DE4**: 764-765. **1988** [3] **DE4**: 815-816.

gulag

Plantearse la cuestión del gulag implica cuatro aspectos: 1) En lugar de preguntarse qué error, desviación, desconocimiento o distorsión especulativa de los textos de Marx y Lenin han hecho posible el gulag, preguntarse qué lo ha permitido y continúa justificándolo a partir de estos textos; es decir, plantearse la cuestión en términos de realidad, no de error. 2) Plantearse la cuestión en términos positivos, como operador económico-político en un Estado socialista. 3) Rechazar, para llevar a cabo la crítica del gulag, el manejarse con un filtro que permitiría distinguir un falso y un verdadero socialismo. 4) Rechazar la disolución universalista de todos los encierros posibles en términos de gulag (**DE3**, 419-420). • "Yo temo cierto uso de la aproximación gulag-encierro. Cierto uso que consiste en decir: todos nosotros tenemos nuestro gulag, está a nuestras puertas, en nuestras ciudades, en nuestros hospitales, en nuestras prisiones; está aquí, en nuestras cabezas" (**DE3**, 418).

• El análisis de las prácticas disciplinarias del siglo XVIII no es una manera de hacer a Beccaria responsable del gulag (**DE4**, 16).

LIBERALISMO. "El neoliberalismo no es Adam Smith, no es la sociedad de mercado, no es el gulag con la insidiosa dimensión del capitalismo" (**NB**, 136).

Goulag [43]: **1977** [36] **DE3**: 142, 278-279, 326, 335, 357, 418-421. **1978** [2] **DE3**: 625, 717. **1979** [4] **NB**: 136, 156. **1980** [1] **DE4**: 16.

Habermas, Jürgen (1929-)

TÉCNICAS. Foucault retoma la distinción de Habermas entre técnicas de producción, de significación o de comunicación y de dominación; pero sostiene que es necesario agregar, a partir de sus análisis, un cuarto tipo, las que le permiten al individuo efectuar ciertas operaciones sobre sí mismo (sobre su cuerpo, su alma, sus pensamientos, sus conductas): las técnicas de sí (**DE4**, 170-171). Según nuestro autor, Habermas no ve aquí tres dominios diferentes, sino tres "trascendentales" (**DE4**, 234) y es crítico respecto de la centralidad que atribuye a las relaciones de comunicación: "La idea de que podría haber un estado de comunicación que sea tal que los juegos de verdad pudieran circular sin obstáculos, sin impedimentos y sin efectos coercitivos me parece del orden de la utopía" (**DE4**, 726).

HISTORICISMO. "De hecho, el problema de Habermas es, después de todo, encontrar un modo trascendental de pensamiento que se oponga a toda forma de historicismo. Yo, en realidad, soy mucho más historicista y nietzscheano" (**DE4**, 280).

MODERNIDAD. Si bien se proyectó hacer un seminario sobre la Modernidad del que iban a participar Foucault y Habermas, finalmente no se realizó (**DE4**, 446-447). En el material publicado en *Dits et écrits* aparecen con claridad las diferencias que Foucault marca entre su análisis de la Modernidad y el habermasiano. Refiriéndose a la perspectiva de Habermas acerca de la Modernidad como tradición de la razón, Foucault sostiene: "Este no puede ser mi problema en la medida en que yo no admito absolutamente la identificación de la razón con el conjunto de las formas de racionalidad que han podido, en un momento dado, en nuestra época y todavía recientemente, ser dominantes en los tipos de saber, las formas técnicas y las modalidades de gobierno o de dominación, dominios en los que se hacen las mayores aplicaciones de la racionalidad" (**DE4**, 447).

Jürgen Habermas [23]: **1978** [1] **STP**: 88. **1981** [1] **DE4**: 170. **1982** [5] **DE4**: 234, 278-280. **1983** [9] **DE4**: 438-440, 446-447. **1984** [7] **DE4**: 562, 584, 588, 726.

Hadot, Pierre (1922-2010)

En la redacción de los volúmenes II y III de *Histoire de la sexualité*, Foucault contó con los consejos valiosísimos de Pierre Hadot. En efecto, debía afrontar un dominio en el que no era especialista (**HS2**, 14). También la presencia de Hadot es significativa en *L'Herméneutique du sujet*. Foucault se interesa particularmente en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (1981). Al igual que Hadot, considera la cuestión de las técnicas de sí como una perspectiva esencial para la lectura de la producción filosófica de la Antigüedad.

Pierre Hadot [36]: **1978** [4] **STP**: 114, 192-193, 254. **1982** [20] **HS**: 25, 61-62, 77, 102, 119, 141, 143, 196, 207, 218, 280, 298, 337, 352, 370, 399-400, 415. **1983** [2] **DE4**: 542. **GSA**: 225. **1984** [10] **CV**: 21. **HS2**: 14, 264, 282. **HS3**: 57, 65, 70, 282.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)

"Nietzsche, Blanchot y Bataille son los autores que me permitieron liberarme de

aquellos que dominaron mi formación a comienzos de la década de 1950: Hegel y la fenomenología" (**DE4**, 48). "[...] toda nuestra época, sea por medio de la lógica o la epistemología, sea por medio de Marx o Nietzsche, trata de escapar de Hegel" (**OD**, 74). Esta frase, que expresa una posición general, puede ser aplicada específicamente a la filosofía de Foucault: su genealogía y su arqueología son un esfuerzo constante por desprenderse de una concepción de la historia de tipo hegeliana, en términos de recomposición dialéctica, de totalidad, con un sujeto unitario (la razón, el absoluto). Sus historias son discontinuas y múltiples; en ellas no habita la promesa de una reconciliación-acabamiento. Las referencias a Hegel son numerosas en sus escritos, pero no encontramos ningún análisis detallado de sus obras. Excepto algunas pocas referencias a la *Filosofía del derecho* y a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, mayormente alude a la *Fenomenología del espíritu*.

LOCURA, ALIENACIÓN. A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la alienación no es más del orden de la naturaleza o de la caída, sino de un orden nuevo, en el que se comienza a presentir la historia. Allí se forman, con un parentesco oscuro y originario, la alienación de los médicos y la de los filósofos. A partir del siglo XVIII aparece el esfuerzo por incluir las prácticas del encierro en el gran mito de la alienación, que Hegel formulará algunos años más tarde (**HF**, 465, 597). • La locura solitaria del deseo, tanto para Hegel como para los filósofos del siglo XVIII, arroja al hombre en un mundo natural, que será reinsertado inmediatamente en un mundo social (**HF**, 659).

HYPPOLITE. Con su traducción de la *Fenomenología del espíritu*, Hyppolite dio una presencia concreta a la sombra de Hegel, que desde el siglo XIX recorría el pensamiento en Francia. Hyppolite no dejó de confrontar el pensamiento de Hegel con Marx (en cuanto a la cuestión de la historia), Fichte (respecto del problema del comienzo absoluto de la filosofía), Bergson (en relación con el contacto con la no filosofía), Kierkegaard (respecto del problema de la repetición y de la verdad), Husserl (en relación con el tema de la filosofía como tarea infinita ligada con la historia de nuestra racionalidad). Hyppolite modifica la noción de filosofía tal como la concebía Hegel: en lugar de concebirse como totalidad en el movimiento del concepto, la filosofía es una tarea infinita, sin término. Como tal, es también una tarea que siempre recomienza, destinada a la paradoja de la repetición. Por ello, la filosofía no debe perseguir el edificio de la abstracción; debe romper con las generalidades adquiridas y aproximarse a la no filosofía. Debe retomar, para pensarlas, la singularidad de la historia, las racionalidades regionales de la ciencia, la profundidad de la memoria en la conciencia. Por ello, Hyppolite sustituye el tema hegeliano del movimiento de lo inmediato por el del fundamento del discurso filosófico y de su estructura formal. Finalmente, se pregunta: si la filosofía debe comenzar como discurso absoluto, ¿qué sucede con la historia y con el comienzo que se inicia con un individuo singular, en una sociedad, en una clase social, en medio de las luchas? (**OD**, 77-79). • Para Hyppolite, Hegel es el momento en que la filosofía occidental retoma la tarea de decir el ser en una lógica y el proyecto de descubrir las significaciones de la existencia en una fenomenología, y busca volver sobre sí misma como acabamiento y término de la filosofía (**DE1**, 783-784).

HUMANISMO, SARTRE. Para Foucault, existe un nexo esencial entre la dialéctica y el humanismo contemporáneo, que encuentra especialmente en Sartre. La dialéctica promete al ser del hombre que se convertirá en un hombre auténtico y verdadero. En este sentido, Hegel y Marx son los grandes responsables del humanismo contemporáneo. La *Crítica de la razón dialéctica*, de Sartre, es el último episodio, el punto final de este período de nuestra cultura que comienza con Hegel (**DE1**, 541).

TOTALIDAD. Antes de Hegel la filosofía no tenía necesariamente la pretensión de totalidad (**DE1**, 611). A la filosofía concebida como una tarea de totalización, como lo ha sido desde Hegel a Sartre, Foucault opone aquella entendida como una actividad de diagnóstico del presente (**DE1**, 665).

ANTIGÜEDAD. Mientras que en el siglo XVI el retorno a los griegos intentaba encontrar a

través del cristianismo una filosofía grecocristiana, a partir de Hegel y Schelling ese retorno tomó la forma de una recuperación de la cultura fuera del cristianismo.

LIBERTAD ANTIGUA. Contrariamente al lugar común, que a veces se deriva de Hegel, según el cual la libertad del individuo no tendría ninguna importancia frente a la bella totalidad de la ciudad, la libertad individual era para los griegos muy importante. La preocupación por la libertad ha sido un problema esencial y permanente en la cultura antigua (**DE4**, 712).

ESPIRITUALIDAD. Se podría considerar toda la filosofía del siglo XIX, especialmente la de Hegel, como un esfuerzo por pensar las exigencias de la espiritualidad en el ámbito del conocimiento (**HS**, 29). Véase: *Cuidado*.

HEGELIANISMO. En el ambiente intelectual de la Francia de posguerra, dominaba en las universidades un hegelianismo fuertemente impregnado de fenomenología y existencialismo (**DE4**, 48).

Véanse: *Dialéctica*, *Existencialismo*, *Fenomenología*, *Historia*.

Georg W. F. Hegel [157]: **1954** [1] **DE1**: 108. **1961** [6] **HF**: 437, 465, 597, 642, 659. **1964** [1] **DE1**: 340. **1965** [1] **DE1**: 462. **1966** [14] **DE1**: 499, 521, 541, 551, 553. **MC**: 111, 232, 318, 339, 345, 396. **1967** [9] **DE1**: 574-575, 582, 611. **1968** [3] **DE1**: 654, 656, 665. **1969** [11] **DE1**: 768, 770, 779, 782-785. **1970** [21] **DE2**: 71, 90-91, 105-106, 124-125. **1971** [21] **DE2**: 156, 164. **LVS**: 210. **OD**: 74-77, 79. **1972** [2] **DE2**: 378. **1974** [4] **DE2**: 594, 607, 621, 627. **1975** [3] **DE2**: 719, 753, 817. **1976** [3] **DE3**: 28. **IDS**: 15, 20. **1977** [9] **DE3**: 134, 193, 278, 281, 289, 350, 368, 394. **1978** [19] **DE3**: 442, 471, 476, 538-539, 597-598, 603, 608-609. **1979** [3] **NB**: 313, 320. **1980** [3] **DE4**: 48. **1982** [4] **DE4**: 232. **HS**: 29, 40. **1983** [5] **DE4**: 433, 446. **GSA**: 22, 39, 318. **1984** [12] **DE4**: 562, 645, 665, 688, 702-703, 712. **1985** [1] **DE4**: 775. **1988** [1] **DE4**: 814.

hegelianismo

Véase: *Hegel*.

Hégélianisme [13]: **1961** [1] **HF**: 471. **1971** [1] **OD**: 76. **1972** [1] **DE2**: 272. **1978** [1] **DE3**: 592. **1980** [7] **DE4**: 43, 48-50. **1983** [2] **DE4**: 444, 529.

Heidegger, Martin (1889-1976)

"Ciertamente, Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé por leer a Hegel, luego a Marx, y me puse a leer a Heidegger en 1951 o 1952; y, en 1953 o 1952, leí a Nietzsche. Tengo todavía aquí las notas que tomé sobre Heidegger en el momento en que lo leía (¡tengo toneladas!), y son más importantes que las que había tomado sobre Hegel y Marx. Todo mi devenir filosófico ha sido determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien ganó" (**DE4**, 703). Foucault no ha escrito ningún texto sobre Heidegger. Sería interesante rastrear la influencia esencial de este sobre su pensamiento a través de los temas que aborda, pero esa tarea excede ciertamente los límites de un vocabulario. Sin embargo, algunas indicaciones pueden guiar el trabajo. En primer lugar, habría que contemplar la presencia de Heidegger en las lecturas que Foucault hace de la psiquiatría existencial, de la versión psiquiátrica de la *Daseinanalyse* (véanse al respecto: *Binswanger*, *Fenomenología*). En segundo lugar, sería necesario detenerse en su concepción del lenguaje y de la literatura en el período de *Les Mots et les choses* (véase: *Lenguaje*). En tercer lugar, a pesar de la declarada dependencia esencial, Foucault ha sido crítico respecto de la filosofía de Heidegger. En este sentido, hay que tomar la tercera figura de la analítica de la finitud –el retorno y el retroceso del origen (véase: *Hombre*)–, la crítica de cierta manera "a la Heidegger" de hacer historia de la filosofía (véase: *Derrida*) y la historia de la verdad en términos de olvido (véase: *Verdad*). • Sería posible distinguir dos tipos de filósofos: los que abren nuevos caminos al pensamiento, como Heidegger, y los que desempeñan el papel de arqueólogos, que estudian el espacio en el que se despliega el pensamiento, sus condiciones, sus modos de producción (**DE1**, 553). • "Husserl y Heidegger problematizan todos nuestros conocimientos y sus fundamentos, pero lo hacen a partir de lo

que es originario. Esta búsqueda se produce, sin embargo, a expensas de todo contenido histórico articulado. Por el contrario, lo que me gustó de Nietzsche es su intento de cuestionar los conceptos fundamentales del conocimiento, de la moral y de la metafísica recurriendo a un análisis histórico de tipo positivista, sin referirse a los orígenes" (**DE2**, 372). • La filosofía husserliana, la filosofía marxista y Heidegger han querido aclarar el problema de la voluntad; pero la filosofía occidental ha sido incapaz de reflexionar sobre esta cuestión de manera pertinente (**DE3**, 604-605). • Se podría pensar a Heidegger como un esfuerzo por recuperar la dimensión de la espiritualidad en la filosofía (**HS**, 29). Véanse: *Ascesis*, *Cuidado*.

Martin Heidegger [74]: **1954** [1] **MMPE**: 64. **1962** [1] **MMPS**: 64. **1964** [12] **DE1**: 342-344. **1966** [7] **DE1**: 542, 545, 547, 551, 553. **MC**: 345. **1967** [2] **DE1**: 582, 598. **1969** [2] **DE1**: 768, 770. **1971** [9] **LVS**: 21, 29-30, 51, 94, 96, 213. **1972** [1] **DE2**: 372. **1973** [1] **DE2**: 424. **1974** [3] **DE2**: 521. **PP**: 255. **1976** [1] **IDS**: 19. **1977** [1] **DE3**: 193. **1978** [3] **DE3**: 604, 619. **1979** [1] **NB**: 126. **1982** [5] **HS**: 29, 182, 470. **1983** [1] **DE4**: 455. **1984** [18] **DE4**: 584-585, 703. **1985** [1] **DE4**: 764. **1988** [4] **DE4**: 780, 814.

hermafroditismo

MONSTRUOSIDAD, CRIMINALIDAD. En el siglo XIX encontramos una nueva teoría de la monstruosidad, originada durante el siglo anterior a propósito de un tipo privilegiado de "anormalidad": el *hermafrodita*. Si durante la Edad Media los hermafroditas eran quemados (se pensaba que su origen se debía a una fornicación con el diablo), en el siglo XVIII aparece una nueva legislación. Para dar cuenta de este cambio, Foucault compara dos casos: el caso de Rouen (1601) y el de Lyon (1765).

1) EL CASO DE ROUEN. Se trata de una persona bautizada con el nombre María, pero que poco a poco comienza a comportarse como un hombre y vive con otra persona, aparentemente una mujer. El tribunal de apelación finalmente suspende la condena a muerte de la sentencia apelada. Libera a la "mujer" y, bajo amenaza de ser condenada a muerte, la obliga a vivir como mujer y abstenerse de toda relación sexual. Este caso, y aquí se encuentra el interés de Foucault, dio lugar a un debate entre dos médicos, Jean Riolan y Jacques Duval. El primero no reconoce signos de virilidad en el sujeto; el segundo, en cambio, sí. En el análisis de Duval encontramos los rudimentos de una clínica sexual. Duval lleva a cabo un examen minucioso, no sólo ocular, del sujeto. Contrariamente a la costumbre imperante, se sirve de un vocabulario explícita y detalladamente sexual; pero, además, ofrece una teoría del discurso médico. En líneas generales, plantea lo siguiente (muchos elementos de esta explicación, vale la pena subrayarlo, no resisten un análisis histórico, pero esta era la visión de Duval): 1) La no utilización de un lenguaje sexual se justifica por el objetivo de evitar la concupiscencia. 2) Esto se comprende porque las mujeres de la Antigüedad se conducían de manera desenfrenada e inducían a los hombres en el mismo sentido. 3) Pero, a partir del cristianismo, a través de las representaciones de la Virgen María se rehabilita la figura de la mujer, de la maternidad y de la biología sexual femenina. La madre ha sido sacralizada por la *religión*, por el *matrimonio* y por su función *económica* en el hogar. 4) Para evitar la mortalidad infantil (que se presenta, en relación con las teorías económicas mercantilistas, como un factor de empobrecimiento para la nación) es necesario romper con el silencio médico. Se requiere, entonces, disponer de un saber sobre la sexualidad y sobre su organización anatómica. El informe de Riolan, que, como dijimos, no reconoce los signos de virilidad del sujeto, sostiene explícitamente que el hermafroditismo es una monstruosidad. Sin embargo, desde un punto de vista legal, no se sigue una condena a muerte.

2) EL CASO DE LYON. Se trata de un sujeto bautizado como mujer que experimenta cierta atracción por sus compañeras, se muda a Lyon y contrae matrimonio con una mujer. Apelada la primera sentencia de condenación, el tribunal le exige que se vista como una mujer y le prohíbe tener relaciones con la mujer con la que había contraído matrimonio. • Las similitudes entre ambos casos dejan ver, sin embargo, algunas diferencias

importantes. En los informes médicos, el hermafroditismo deja de aparecer como una monstruosidad producida por la mezcla de los sexos. Se trata, más bien, de una forma de imperfección, de una desviación de la naturaleza misma, imperfección que puede ser el principio de ciertas conductas criminales. En conclusión, entre uno y otro caso, la monstruosidad pasa de ser considerada una noción jurídico-natural a ser pensada en términos jurídico-morales. Lo monstruoso no es la mezcla de elementos naturales, sino las conductas criminales que pueden originarse en una desviación de la naturaleza. Si antes un monstruo era potencialmente un criminal, ahora el criminal es siempre virtualmente un monstruo. Para ser más claros, la monstruosidad siempre fue percibida como la posibilidad de transgredir la ley; ahora se invierten los papeles: toda criminalidad es referida a un fondo de monstruosidad, de desviación de la naturaleza (**AN**, 63-70).

ICONOGRAFÍA, SIMBOLISMO. En la iconografía y en la literatura del siglo XVI, el hermafroditismo se encuentra ligado a la Reforma, a la dualidad de la religión cristiana; también puede ser la expresión simbólica de la dualidad del papado y del imperio. En el siglo XVII, en cambio, se asocia directamente al erotismo. En el siglo XIX, desde una perspectiva místico-religiosa, nos encontramos, entre las nuevas significaciones del hermafroditismo, con aquella de la pareja original. Una historia de esta noción debería elucidar cómo se llegó a la condena de dos fenómenos tan distintos: el hermafroditismo y la homosexualidad (**DE3**, 625).

HERCULINE BARBIN. Foucault publicó las memorias de Herculine Barbin (*Herculine Barbin llamada Alexina B*, París, 1978). "Lo que llamó mi atención en la historia de Herculine Barbin es que, en su caso, no existe sexo verdadero. El concepto de pertenencia de todo individuo a un sexo determinado fue formulado por los médicos y los juristas recién en el siglo XVIII aproximadamente" (**DE3**, 624).

Hermaphrodisme [17]: **1975** [8] **AN**: 63, 66-68, 72. **1976** [2] **HS1**: 59, 134. **1978** [6] **DE3**: 499, 625. **1980** [1] **DE4**: 121.

hermenéutica

ARQUEOLOGÍA. Mientras la hermenéutica intenta determinar lo que los signos expresan, la arqueología, en cambio, intenta determinar sus reglas históricas de formación (**AS**, 212).

RENACIMIENTO. Si definimos la hermenéutica como el conjunto de conocimientos que permiten hacer hablar a los signos y descubrir su sentido, y a la semiología como el conjunto de conocimientos y de técnicas que sirven para distinguir dónde están los signos, conocer lo que los instituye en tanto signos, sus nexos y la ley de su encadenamiento, entonces, ambas se superponen durante el Renacimiento en la forma de la semejanza (**MC**, 44).

HERMENÉUTICA DEL SUJETO. Se basa en la idea de que hay en nosotros algo oculto y vivimos siempre en la ilusión de nosotros mismos, una ilusión que enmascara el secreto (**DE4**, 810). De ahí se desprende la exigencia continua, para el sujeto, de descifrarse a sí mismo y de descifrar su deseo (**DE4**, 672). *L'Herméneutique du sujet*, el curso de 1981-1982 dictado en el Collège de France, estuvo dedicado al análisis de la formación de la hermenéutica del sujeto y de las prácticas de sí desde la filosofía antigua hasta la época helenista y cristiana. Véase: *Interpretación*.

Herméneutique [129]: **1954** [5] **DE1**: 68-69, 72, 74, 79. **1963** [3] **DE1**: 279. **NC**: 12, 60. **1965** [7] **DE1**: 442, 444, 446-447. **1966** [14] **DE1**: 493, 497, 500. **MC**: 44-45, 48, 71, 80, 384. **1967** [8] **DE1**: 566, 569, 571-574. **1969** [2] **AS**: 144, 212. **1971** [4] **LVS**: 20, 124. **1974** [1] **PP**: 190. **1976** [1] **HS1**: 89. **1978** [7] **STP**: 188, 191-193, 221, 228, 254. **1981** [1] **DE4**: 176. **1982** [5] **DE4**: 353, 362, 364. **1983** [22] **DE4**: 390, 401, 541. **GSA**: 18, 57-58, 225, 260, 274, 296-297, 327. **1984** [39] **CV**: 20-21, 31, 66, 129-130, 161-162, 197, 199, 228, 230, 245-246, 279, 295. **DE4**: 563, 615, 622, 672, 708, 728. **HS2**: 11-12, 102-103, 106, 252, 278. **HS3**: 274. **1988** [10] **DE4**: 784, 786, 810-811.

historia

Foucault ha afirmado que todos sus trabajos pueden ser leídos como fragmentos de filo-

sofía en el cantero de la historia (**DE4**, 21) y, también, que es el sujeto el verdadero tema de sus investigaciones (**DE4**, 223). En realidad, la relación entre el sujeto y la historia constituye, sin lugar a dudas, el eje en torno al cual se puede comprender toda su producción intelectual, desde las primeras hasta las últimas obras. Por un lado, la relación historia/sujeto aparece como el dominio de trabajo de Foucault. Ya en su primera obra, *Maladie mentale et personnalité* (1954), nos encontramos con esta problemática; el capítulo III se titula, en efecto, "La enfermedad y la historia individual". Aquí, Foucault se ocupa de mostrar (en un contexto materialista) el origen de la enfermedad mental a partir de las contradicciones de la historia concreta del individuo; y es en el concepto de alienación donde estos dos ejes se cruzan. En el marco de sus estudios de psicología, el psicoanálisis es uno de los ámbitos donde aparece de modo particular la relación entre el sujeto enfermo y la historia personal, así como también lo es la psicología de matriz existencial. En *Histoire de la folie à l'âge classique*, el enfoque de Foucault se modifica, se concentra en las condiciones históricas en las que surge no la enfermedad mental como hecho patológico, sino los modos institucionales y discursivos en que el sujeto es objetivado como alienado, como enfermo mental. Esta es la historia del gesto que excluye, que separa la sinrazón de la razón: una historia de la diferencia. *La Naissance de la clinique* trata las condiciones históricas que hicieron posible el discurso de la clínica, que hicieron cognoscible al individuo. *Les Mots et les choses* es una arqueología de las ciencias humanas, es decir, una historia, sobre las condiciones de posibilidad del saber, de la formación del sujeto moderno, de las ciencias humanas. Mientras que *Histoire de la folie à l'âge classique* es una historia de lo otro, *Les Mots et les choses* es una historia de lo mismo (**MC**, 15). *Surveiller et punir* es una historia genealógica del sujeto disciplinado. *Histoire de la sexualité* es una genealogía del hombre de deseo, de las prácticas de subjetivación. Por otro lado, la relación entre la historia y el sujeto aparece como una preocupación metodológica. Foucault, en efecto, busca definir una metodología de análisis histórico que esté liberada de presupuestos antropológicos, que rompa con la sujeción de la historia a una subjetividad (la razón, la humanidad) que garantizaría, por encima de todo, su unidad y su sentido. Desde este punto de vista, se opone a la fenomenología y a las diferentes concepciones, más o menos hegelianas, de la filosofía de la historia. La arqueología, en este sentido, rompe con la historia lineal, progresiva, unitaria, totalizadora de una razón que, desde su origen, se encamina hacia su acabamiento en forma de realización. De este modo, las concepciones husserliana y hegeliana de la historia (y especialmente lo que une esta representación de la historia a una filosofía del sujeto en términos de conciencia) son la antítesis de la concepción foucaultiana de la historia del saber. La lectura de Canguilhem, de Bachelard, de la epistemología histórica de la tradición francesa, en definitiva, con sus conceptos de ruptura y umbrales, ha desempeñado un papel de primer orden. Foucault opondrá a la historia unitaria y totalizadora el concepto de *acontecimiento* (véase: *Acontecimiento*). En un primer momento, en *L'Archéologie du savoir*, establece los criterios de trabajo para plantear una historia concebida según el modelo del análisis discursivo. Luego, para incluir en el análisis el ámbito de lo no discursivo y las relaciones entre discursividad y no discursividad, el objeto de descripción no es ya la episteme, sino el dispositivo. Aquí, cerca de Nietzsche, el concepto de arqueología, si no pierde terreno, es acoplado al de genealogía. Finalmente, la episteme y los dispositivos son incluidos en el concepto más amplio de práctica (de modo que también las relaciones que el sujeto establece consigo mismo estén contenidas en él). De esta forma, la historia aparece en la obra de Foucault de dos maneras: como objeto de descripción y como cuestión metodológica. En realidad, las nociones de historia y sujeto están tan entrelazadas, que hablar de la historia en Foucault es hablar del sujeto, y viceversa. Las historias que Foucault considera son, de este modo, historias de las prácticas que han constituido históricamente la subjetividad occidental. *Episteme*, *dispositivo* y *práctica* definen, progresivamente, el campo de análisis de Foucault; *arqueología* y *genealogía*, su método. Remitimos a los artículos correspondientes. Véase también: *Subjetivación*.

ONTOLOGÍA DEL PRESENTE. La historia de las prácticas de subjetivación es una ontología de nosotros mismos, de la constitución histórica de nuestro ser. Véanse: *Genealogía*, *Ontología del presente*.

EPISTEME MODERNA, LA MADRE DE LAS CIENCIAS HUMANAS. Por extraño que pueda parecer –y Foucault mismo lo hace notar–, la historia no forma parte de la tríada de saberes de las ciencias humanas; sin embargo, es presentada como la primera y la madre de todas ellas (**MC**, 378). Nos interesa exponer aquí cómo sitúa Foucault a la historia en la época de las ciencias humanas; particularmente, la relación de esta con la Modernidad (**MC**, 229-233), con la economía política (**MC**, 270-275) y con la analítica de la finitud (**MC**, 378-385).

1) HISTORIA Y MODERNIDAD. Para expresarlo de alguna manera, la forma fundamental de la episteme renacentista había sido la semejanza; la de la episteme clásica, el orden; la de la Modernidad, la historia. "La filosofía del siglo XIX le plantea al pensamiento la cuestión de saber lo que es para él tener una historia. Esta cuestión urgirá sin cesar a la filosofía de Hegel a Nietzsche y más allá" (**MC**, 231-232).

2) HISTORIA Y ECONOMÍA POLÍTICA. En cuanto a la economía política, se trata particularmente de David Ricardo. Foucault encuentra cuatro consecuencias fundamentales de la introducción de la historicidad en la economía. a) En primer lugar, la noción de producción. El análisis de las riquezas (el saber de la economía de la Época Clásica) concibe el valor de cambio de las mercaderías en términos representativos, en términos de la capacidad de estas de representarse unas a otras por medio de la medida común del trabajo, analizada en términos de jornadas de subsistencia. La cantidad de trabajo necesaria para producir una cosa equivale a la cantidad de trabajo necesaria para producir aquella otra por la cual se la puede cambiar. Para la economía política de Ricardo, la cantidad de trabajo necesaria para la fabricación de cualquier mercancía depende de la forma de producción: de la división del trabajo, de la masa de capital, de los instrumentos de los que se dispone. Esta noción de producción, de cadena de producción, introduce un índice temporal, de acumulación en serie, en la formación del valor, no analizable en términos de jornadas de subsistencia. b) La noción de rareza. El análisis de la renta marginal nos muestra que el hombre económico es aquel que pierde su vida para escapar a la inminencia de la muerte. c) La evolución económica. En la medida en que la población crezca y sea necesario cultivar tierras cada vez menos propicias, los costos de producción aumentarán y llegará un momento en que los salarios sólo alcanzarán para cubrir las necesidades básicas de vestido, alojamiento y alimentación; las ganancias industriales serán cada vez menores, la mano de obra no podrá crecer y el crecimiento de la población se estancará. En pocas palabras, la historia se inmovilizará. Un modo alternativo –respecto de Ricardo– de pensar las relaciones entre la economía y la historicidad lo encontramos en Marx: la evolución de la historia económica no tiende a la inmovilidad sino a la revolución, a causa del aumento del número de quienes se encuentran al límite de las condiciones de subsistencia en razón de la acumulación del capital, el crecimiento de las empresas y su capacidad productiva, la baja de los salarios y el desempleo. Entonces, en lugar de inmovilizarse, la historia misma producirá las condiciones para una nueva historia. Foucault encuentra en Ricardo y en Marx una misma disposición epistémica, en la que se conjugan la economía, la finitud del hombre y el fin de la historia, que enraíza el pensamiento utópico del siglo XIX y respecto de la cual es necesario situar el pensamiento de Nietzsche. "Es Nietzsche quien, en todo caso, consumió para nosotros y antes de que hubiésemos nacido las promesas mezcladas de la dialéctica y de la antropología" (**MC**, 275).

3) HISTORIA Y ANALÍTICA DE LA FINITUD. Por analítica de la finitud debemos entender, según Foucault, las diferentes estrategias propias del pensamiento moderno para pensar al hombre a partir de sí mismo, la finitud a partir de la finitud. Estas estrategias son: la oscilación entre lo empírico y lo trascendental, entre el *cogito* y lo impensado, y entre el retorno del y el retroceso al origen (**MC**, 323-346). En el sueño antropológico en el que se ha sumido el pensamiento occidental a partir de la ruptura epistémica que se produce

entre los últimos años del siglo XVII y los primeros del XIX, el hombre aparece, para servirnos de una terminología kantiana, a la vez como lo que se ofrece al conocimiento y lo que debe ser pensado; es un ser doble: empírico y trascendental, pensado e impensado, originado y originante. Las ciencias humanas, desde el momento en que proyectan sobre las otras (la biología, la economía política, la filología) la analítica de la finitud, se tornan constitutivamente anfibológicas, oscilantes. En una situación similar se halla la historia: por un lado, nos encontramos con una historicidad de las empiricidades y, por otro, con una historicidad trascendental a partir de la cual aquella es posible. Desde el punto de vista de las empiricidades, nos encontramos con una fragmentación de la historia, con un hombre deshistorizado. La Época Clásica había pensado la historia como unitaria, ya fuera porque proyectaba la temporalidad de la naturaleza sobre lo humano o, inversamente, porque subsumía toda temporalidad en la historicidad humana concebida según un modelo providencial. Con los saberes modernos, la historia se fragmenta; aparecen una temporalidad propia de la vida, otra del trabajo, otra del lenguaje (**MC**, 380). Desde un punto de vista trascendental, en cambio, esta historicidad desnuda del hombre se presenta como su historicidad propia y como fuente de la dispersión radical de todas las formas históricas. Aparece también la necesidad de buscar y pensar las leyes de esta forma pura de la temporalidad. De ahí se desprende la situación de la relación entre la historia y las ciencias humanas: a) Por un lado, el hombre histórico es el que trabaja, vive, habla. Sus contenidos históricos son objeto de conocimiento de las ciencias humanas. Pero, por otro lado, estos contenidos no son estables: dependen de la historicidad radical del hombre. b) La historia, que hace posibles las ciencias humanas, les impide el acceso a la universalidad. c) La historia, posibilidad de las ciencias humanas en cuanto a sus contenidos y sus formas, erosiona la relación sujeto/objeto desde afuera, desde el exterior. Pensar la finitud sin recurrir a lo infinito es pensar una finitud sin fin, sin acabamiento (**MC**, 384). d) Por ello, la analítica de la finitud hace frente al historicismo con la metodología de comprensión de la *Lebenswelt*, con la comprensión de la comunicación interhumana y con la hermenéutica.

ARQUEOLOGÍA, HISTORIA DE LAS IDEAS. Foucault opone la arqueología a la historia tradicional de las ideas. Véase: *Arqueología*.

GENEALOGÍA, ERUDICIÓN. Acerca de la relación entre el concepto foucaultiano de historia, Nietzsche y la historia en el sentido decimonónico del término, véanse: *Genealogía*, *Nietzsche*.

GUERRA DE RAZAS, GUERRA DE CLASES, HISTORIA JUPITERIANA. "*Il faut défendre la société*" es una genealogía del discurso histórico de la guerra de razas, de su dialectización filosófica y de su transformación biologicista a partir del advenimiento del racismo de Estado. Véase: *Guerra*.

ESTRUCTURALISMO. Foucault no considera el estructuralismo como una posición contraria a la historia. Véase: *Estructuralismo*.

FICCIÓN. "Yo no soy verdaderamente un historiador. Y no soy un novelista. Practico una especie de ficción histórica" (**DE4**, 40). Véase: *Ficción*.

INTELIGIBILIDAD. "En el fondo, la inteligibilidad en la historia quizá no resida en la asignación de una causa siempre más o menos metaforizada en la fuente. La inteligibilidad en la historia, tal vez, reside en algo que se podría denominar 'constitución o composición de los efectos'" (**STP**, 244).

* *Histoire* [5758]: **1954** [74] **MMPE**: 36. **1957** [31] **DE1**: 142-145, 159-166, 168-171. **1961** [175] **HF**: 70, 111-112, 208, 469-475. **1962** [54] **MMPS**: 36, 82. **1963** [118] **NC**: XIII, 52-57,198-199. **RR**: 209. **1964** [75] **DE1**: 394-400, 402-403, 416, 420, 430. **1966** [488] **DE1**: 498-503, 541-543, 545-546, 548-549, 551-552, 555-557. **MC**: 13-15, 64, 69-70, 77, 88-90, 139-152, 167-175, 221-222, 225, 229-233, 238, 249, 251-252, 263-264, 268-269, 271-277, 287-289, 291-292, 300, 305-307, 309, 314-315, 330-332, 336-338, 340-343, 345-347, 351, 353, 356-357, 360-362, 366-368, 371-372, 376-384, 388-389, 391, 398. **1967** [112] **DE1**: 564, 571-572, 575, 577, 581-583, 585-591, 594-602, 606-612,

614, 621, 623. **DFA**: 10, 19-22. **1968** [151] **DE1**: 656, 659, 665-667, 672-677, 679-684, 686-687, 694-701, 704, 708, 717-718, 720-721, 723, 725-727, 729-731. **1969** [402] **AS**: 9-27, 31, 38-40, 53-54, 58, 64-65, 75-78, 82-86, 89, 92-96, 98, 122, 137, 141, 153-154, 159-160, 166-169, 172, 177-181, 184-185, 188, 195, 198-203, 205-211, 215-217, 219-222, 225-227, 229, 232-233, 235-239, 244-251, 255, 261-268, 271-274. **DE1**: 733, 752-755, 761, 764, 768, 771-778, 780-782, 784, 786-788, 791-792, 795, 807-808, 813-814, 816, 826-827, 829, 831-832, 837-839, 842, 844-846. **1970** [116] **DE2**: 7-10, 12, 17, 57, 59, 61, 63-66, 71, 76, 83, 106-107, 110, 112, 115-117, 124, 128. **1971** [266] **DE2**: 136, 138-140, 143-164, 167-169, 171, 174, 182, 207-210, 214, 216, 220-225, 238-242, 244. **LVS**: 187-191, 195, 199, 207-208, 229. **OD**: 22, 35, 48-49, 56-59, 61-62, 65-66, 73-74, 76, 78-79. **1972** [115] **DE2**: 268-273, 275-284, 296, 350. **1973** [37] **DE2**: 405, 407-409, 414-415, 468-469. **1974** [406] **DE2**: 473-476, 479-484, 487-489, 491, 494, 503, 508, 513, 521-525, 532, 539-543, 550, 570-571, 575, 577, 581, 585-586, 589-590, 598, 602, 608, 618, 640, 643-644, 646-648, 650, 656-659, 661-662, 664, 675, 682, 686. **PP**: 13-14, 30-35, 42, 65, 138-139, 237-238, 240-241, 245-247. **1975** [260] **AN**: 12, 101. **DE2**: 687-688, 693, 695, 703, 706, 720, 724, 732, 734, 736, 738-741, 746, 753, 759, 768, 773, 780, 790-792, 796, 807-808, 815, 820. **SP**: 27-28, 30, 32-35, 140-142, 161-164, 173-174, 186-187, 218, 255, 303. **1976** [765] **DE3**: 27-31, 34, 36-37, 42-43, 46-48, 79-82, 90-91, 95, 97-101, 105-107, 112, 115-130. **HS1**: 21, 73, 81, 91-93, 101-105, 119, 126, 149, 157-158, 186-189, 200, 206-207, 209. **IDS**: 5, 16, 18, 27, 41, 45, 47-48, 50-53, 57-71, 73-76, 87, 96, 101, 105-107, 109-111, 114-123, 125-126, 129, 131-133, 136-141, 143-146, 149-159, 165-166, 169-177, 183-191, 193-197, 200-205, 207-211, 229-230. **1977** [196] **DE3**: 136, 140-141, 143-148, 156-158, 161, 172-173, 181, 192-193, 207-209, 213, 215, 218, 225, 228-229, 234-236, 239, 246-248, 256-258, 261, 266, 268, 271-272, 278-279, 298, 300, 302, 305, 312-313, 315-317, 320, 323, 332-334, 350, 368-369, 371-372, 377, 380, 385, 390-392, 395, 398-400, 402-403, 405, 409-412. **1978** [453] **DE3**: 429, 431-439, 441-442, 466-468, 470, 478-481, 498-501, 537-539, 544, 546, 548, 553, 555-560, 564, 566, 572, 575-584, 586, 590, 592, 596-598, 600, 606, 608-610, 613, 618, 620, 622-623, 625, 628-630, 633-634, 643, 654-657, 669, 677-678, 682, 688, 694-695, 699, 702, 707, 714, 719. **STP**: 4-5, 10, 12, 91, 111-113, 139, 151-155, 157-158, 167-169, 171, 179-181, 187-188, 197, 208, 244, 272, 282, 362. **1979** [242] **DE3**: 726, 729, 740-741, 743, 746, 759, 761-762, 771, 781, 783, 785-786, 788, 790-794, 798, 802-805, 809, 818-819, 823. **NB**: 3, 5, 7-8, 29, 34-38, 40-41, 310-312, 314. **1980** [170] **DE4**: 10-11, 14-16, 18-19, 22, 25-27, 29-31, 34-36, 38, 40-42, 44-45, 47-50, 53-57, 59-62, 66-70, 74-77, 80, 82-85, 87, 91, 94-95, 100-104, 110, 115-116, 118-119, 125-126, 129. **1981** [38] **DE4**: 134, 136, 139, 144, 148, 150, 160-161, 169, 182, 189, 191-192, 194-195, 198, 202, 213-216. **1982** [205] **DE4**: 220-223, 225, 228-230, 232, 243, 245, 249-250, 252-253, 264, 269, 274, 280, 282-286, 289, 291-293, 295, 316-317, 320, 323, 340, 344-345, 348, 350-351, 353. **HS**: 4, 11-13, 15, 19-20, 30. **1983** [299] **DE4**: 371, 383-386, 390, 393, 409, 411-415, 426, 433, 435-446, 448-449, 451, 453-454, 456, 458, 466, 495, 516-517, 528-530, 532-533, 535-537, 539-546, 549-550, 553, 558. **GSA**: 4-7, 9-10, 12-14, 16-17, 20-21, 26, 38, 41-42, 47, 285-286, 296, 301, 305, 312, 315-316, 318, 321-322, 326, 330. **1984** [396] **CV**: 149-150, 178-179, 182, 187, 191, 193, 195-197, 201, 215-218, 222-223, 226, 228, 239, 241-242, 246, 261-263, 276, 289-293, 310. **DE4**: 562-565, 567-568, 571, 575, 578-581, 583, 587, 592, 594, 597-598, 600-601, 608-610, 612, 618, 622, 627, 629, 631-633, 635, 637, 639, 646-659, 665-669, 673, 675, 679-683, 685-687, 691, 697-698, 700, 702, 704-705, 719, 721, 723-725, 730-731, 739, 744, 748-749, 752-753, 755, 757, 760. **HS2**: 9-12, 14-17, 19, 36, 275, 277. **HS3**: 166, 168, 182. **1985** [65] **DE4**: 763, 765-773, 775. **1988** [25] **DE4**: 777-779, 781, 784-785, 813-815, 819, 821, 824.

historicismo

ANALÍTICA DE LA FINITUD. En el pensamiento moderno, el historicismo es una manera de hacer funcionar la relación crítica que existe entre la historia y las ciencias humanas. El conocimiento positivo del hombre está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce; de este modo, la finitud se

disuelve en el juego de una relatividad de la que nó es posible escapar (**MC**, 384). Pero, contra el historicismo, la analítica de la finitud reivindica la finitud que hace posible toda finitud.

ESTRUCTURALISMO. Los estructuralistas nunca atacaron a los historiadores, sino a cierto historicismo (**DE1**, 773).

HISTORIA. La historia nos protege de un historicismo que invoca el pasado para resolver los problemas del presente (**DE4**, 280).

HISTORICISMO POLÍTICO. El enemigo de Hobbes y su teoría de la soberanía era el historicismo político (**IDS**, 96). • Según Foucault, toda la estrategia del pensamiento en el siglo XIX ha sido antihistoricista, tanto en la ciencia (se refiere especialmente a las ciencias humanas) como en la filosofía. Por historicismo Foucault entiende aquí la equivalencia entre guerra e historia: el saber histórico, por lejos que vaya, no encuentra nunca ni la naturaleza, ni el derecho, ni el orden, ni la paz, sino la guerra. La posición contraria sería ese platonismo que no puede concebir el conocimiento sino en términos de orden y paz. La forma que reviste este platonismo en el Estado moderno es la disciplinarización de los saberes (**IDS**, 153-154).

BURGUESÍA. La burguesía ha sido profundamente antihistoricista. Véase: *Burguesía*.

CUESTIÓN DE MÉTODO, LOCURA. "El historicismo parte de lo universal y lo pasa de alguna manera por el tamiz de la historia. Mi problema es completamente inverso. Yo parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir: supongamos que los universales no existan. [...] Es exactamente lo inverso al historicismo lo que quise llevar a cabo. No interrogar a los universales utilizando como método crítico la historia, sino partir de la decisión de la inexistencia de estos para preguntar qué historia se puede hacer" (**NB**, 5).

Historicisme [48]: **1966** [8] **MC**: 353, 357, 384, 389. **1967** [1] **DE1**: 598. **1968** [1] **DE1**: 696. **1969** [1] **DE1**: 773. **1976** [26] **HS1**: 198. **IDS**: 75, 92, 96, 149, 153-155, 166, 169, 186. **1979** [3] **NB**: 5, 107. **1982** [4] **DE4**: 279-280. **1983** [4] **GSA**: 7.

Hitler, Adolf (1889-1945)

Véanse: *Fascismo*, *Nazismo*.

Adolf Hitler [30]: **1966** [1] **DE1**: 546. **1971** [1] **DE2**: 194. **1972** [1] **DE2**: 348. **1974** [1] **DE2**: 656. **1975** [3] **AN**: 27, 124. **DE2**: 735. **1976** [4] **DE3**: 64. **IDS**: 232, 235. **1977** [4] **DE3**: 134, 278, 280. **1978** [4] **DE3**: 539, 677, 699. **STP**: 312. **1979** [5] **DE3**: 724. **NB**: 108, 126, 128, 214. **1980** [3] **DE4**: 31, 102. **1984** [3] **DE4**: 585, 587, 666.

Hobbes, Thomas (1588-1679)

Dejando de lado algunas referencias a la *Lógica* de Hobbes en *Les Mots et les choses*, el *Leviatán* es el texto de Hobbes que más ocupa a Foucault. En efecto, al proponer como hipótesis de trabajo servirse del concepto de guerra para analizar las relaciones de poder, la confrontación con Hobbes resulta inevitable. En la hipótesis de Foucault, la política, y en consecuencia también el Estado, se fundan en la guerra; para Hobbes, en cambio, en la no guerra. Foucault aborda extensamente la cuestión en *"Il faut défendre la société"*. Allí plantea que la guerra, como herramienta de análisis del poder, es un recurso para estudiar el poder fuera de lo que ha sido el discurso tradicional en Occidente al respecto: el político-jurídico. Lo que Foucault tiene en mente, como es obvio, es la necesidad de reinterpretar la significación de la obra de Hobbes. Es cierto: Hobbes hace surgir el Estado de la guerra de todos contra todos, de una guerra de iguales o casi iguales, de la no diferencia, de la indiferenciación natural. ¿Cómo es este estado de guerra originario? En él encontramos: 1) representaciones calculadas –a) me represento mi fuerza, b) me represento que mi enemigo se representa mi fuerza–; 2) manifestaciones enfáticas de voluntad (es necesario manifestar que se quiere la guerra, que no se renuncia a ella), y 3) tácticas de intimidación (se muestra la fuerza, pero no se llega a la batalla). Como vemos, en esta guerra no corre sangre; todo en ella se juega en

el campo de las representaciones y de las amenazas. No es la guerra efectiva sino el miedo a ser vencido, la posibilidad de serlo (dado que no hay diferencias originarias), lo que nos lleva a constituir el Estado, a constituir una soberanía. Hobbes distingue tres tipos de soberanía: 1) De institución: varios individuos acuerdan que alguien o algunos (una asamblea) los represente total e íntegramente. La soberanía asume, así, la personalidad de todos. 2) De adquisición (que aparentemente se opone a la anterior): una república se constituye luego de una batalla de conquista, cuando por la fuerza algunos dominan a otros. Sin embargo, la soberanía no surge de la batalla misma, de la victoria. Los vencidos se encuentran ante la alternativa de retomar la guerra hasta morir (y, en este caso, un pueblo y una soberanía desaparecen) o, a cambio de la vida, aceptar obedecer a los vencedores. Entonces se constituye la soberanía. 3) Cuando un niño acepta espontáneamente seguir la voluntad de su madre. Lo importante es que en cada uno de estos casos la soberanía se constituye desde abajo. Porque, para Hobbes, es fundamental eliminar estratégicamente el historicismo político; su enemigo es el discurso que hace del conocimiento histórico un uso político, contra la legitimidad de los poderes e instituciones constituidos (**IDS**, 78-86). • En el artículo *Soberanía* nos hemos ocupado de la posición de Foucault respecto de esta noción y de la metodología que ella implica en relación con el análisis del poder. "En otros términos, más que preguntarse cómo el soberano aparece en lo alto, se trata de saber cómo poco a poco, progresivamente, realmente, materialmente, se han constituido los sujetos, el sujeto, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías, de las materias, de los deseos, de los pensamientos, etc. Captar la instancia material en tanto que constitución de los sujetos; esto sería, si ustedes quieren, exactamente lo contrario de lo que quiso hacer Hobbes en el *Leviatán*" (**IDS**, 26).

Thomas Hobbes [89]: **1966** [10] **MC**: 77, 82, 96, 108, 133, 191. **1974** [2] **PP**: 59, 63. **1975** [1] **AN**: 141. **1976** [61] **DE3**: 128-129. **HS1**: 178. **IDS**: 19, 26, 36, 44, 51, 75, 77-86, 89, 96-97, 109, 144. **1977** [4] **DE3**: 174, 179-180. **1978** [5] **DE3**: 450, 650. **STP**: 75, 106, 251. **1979** [5] **NB**: 92, 103, 302, 312. **1984** [1] **DE4**: 722.

Hölderlin, Johann Christian Friedrich (1770-1843)

El nombre de Hölderlin aparece frecuentemente en *Histoire de la folie à l'âge classique* y en *Les Mots et les choses* junto con el de Nietzsche, Mallarmé y Artaud. Sus obras representan para Foucault la literatura en el sentido moderno del término (véase: *Literatura*). "Y, por la misma época, el mayor poeta alemán, Hölderlin, estaba loco. La poesía del final de su vida, precisamente, es para nosotros la más cercana a la esencia de la poesía moderna. Es justamente esto lo que me atrae de Hölderlin, Sade, Mallarmé y también Raymond Roussel y Artaud: el mundo de la locura que había sido dejado de lado a partir del siglo XVII, este mundo festivo de la locura, ha hecho irrupción de repente en la literatura. De este modo, mi interés por la literatura se une a mi interés por la locura" (**DE2**, 109). • Foucault dedica el artículo "Le 'Non' du père" (publicado en *Critique*, n° 178, marzo de 1962, 195-209; incluido en **DE1**, 189-203) al texto de Jean Laplanche sobre Hölderlin, *Hölderlin y el problema del padre* (París, 1961).

Johann Ch. F. Hölderlin [97]: **1961** [8] **HF**: 437, 440-441, 455, 472, 632, 639, 661. **1962** [49] **DE1**: 189-191, 195-197, 199-203. **MMPS**: 89. **1963** [3] **DE1**: 255. **NC**: 202. **1964** [4] **DE1**: 335, 408, 426. **1966** [7] **DE1**: 521-522, 545, 547. **MC**: 59, 345, 396. **1967** [1] **DE1**: 579. **1969** [1] **DE1**: 768. **1970** [10] **DE2**: 105, 107-109, 113, 124, 132. **1971** [1] **DE2**: 171. **1977** [6] **DE3**: 350. **1978** [5] **DE3**: 490, 575. **1982** [1] **DE4**: 254. **1984** [1] **CV**: 176.

hombre

Les Mots et les choses se abre y se cierra con el anuncio de la inminente *muerte del hombre*. "Alivio, sin embargo, y profundo apaciguamiento, el de pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá a partir

del momento en que este encuentre una forma nueva" (**MC**, 15). Con el término "hombre", Foucault se refiere aquí a dos figuras de la disposición de la episteme moderna: la *analítica de la finitud* y las *ciencias humanas*. Estas se formaron hace apenas dos siglos, cuando se comenzó a pensar lo finito a partir de lo finito (**MC**, 329), cuando desapareció la metafísica de lo infinito. La muerte del hombre es, en definitiva, la desaparición del sujeto moderno, tal como lo han concebido la filosofía (particularmente las diferentes formas de la fenomenología) y las ciencias humanas, la desaparición de la figura que "la demiurgia del saber fabricó con sus manos" (**MC**, 319). Foucault sostiene que la figura del hombre se formó a partir de la desaparición del discurso clásico (véase: *Discurso*), en los intersticios de un lenguaje en fragmentos. La reaparición del lenguaje en la literatura, en la lingüística, en el psicoanálisis, en la etnología nos anuncia que la figura del hombre está por descomponerse. Nos hemos ocupado de esta incompatibilidad fundamental entre el ser del lenguaje y el del hombre en el artículo *Lenguaje*. Nos centraremos ahora en la disposición epistémica de la Modernidad (siglo XIX) y en el lugar que ocupan en ella las ciencias humanas.

ANALÍTICA DE LA FINITUD. Con la aparición de la biología, la economía y la filología y, por consiguiente, con la desaparición del discurso *clásico* (lugar de encuentro del ser y la representación), aparece el hombre, pero en una posición ambigua: objeto del saber y sujeto que conoce. Objeto finito y sujeto finito. Por un lado, la finitud del hombre se manifiesta en la *positividad* de los saberes. El hombre está dominado por la vida, el trabajo y el lenguaje; estos son anteriores y más antiguos que él. La anatomía del cerebro, los mecanismos de los costos de producción o el sistema de la conjugación indoeuropea nos muestran, con los límites que le imponen al hombre, que este es finito, aunque –es necesario precisarlo– esta finitud se presenta bajo la forma de lo indefinido. La evolución de la especie no está concluida, los mecanismos de producción no cesan de modificarse, nada prueba que no se descubrirán sistemas simbólicos capaces de disipar la opacidad histórica de las lenguas. Por otro lado, cada una de estas formas exteriores que le marcan al hombre su finitud no puede ser aprehendida sino a partir de su propia finitud. Así, el hombre tiene acceso al modo de ser de la vida, fundamentalmente, a través de su propio cuerpo; a las determinaciones de la producción, a través de su deseo; a la historicidad de las lenguas, mediante el instante en que las pronuncia. Surge así la necesidad de remontarnos de la finitud de las empiricidades (la finitud de la vida, del trabajo, de las lenguas) hacia esa finitud, más fundamental (del cuerpo, del deseo y del habla), a través de la cual nos es dada la primera. La analítica de la finitud designa este movimiento de una finitud a otra. La primera característica de esta analítica, el modo en que marca el ser del hombre, será la repetición entre lo positivo y lo fundamental (**MC**, 326). Si bien es cierto, como afirma Foucault, que no era necesario esperar al siglo XIX para descubrir la finitud, hasta entonces había sido pensada en relación con lo infinito, en su seno. La analítica de la finitud, en cambio, piensa lo finito a partir de lo finito. En este sentido, afirma Foucault: "el fin de la metafísica [pensar lo finito en relación con lo infinito] es sólo la cara negativa de un acontecimiento mucho más complejo. Este acontecimiento es la aparición del hombre [de la analítica de la finitud]" (**MC**, 328). • Foucault describe tres grandes formas que ha tomado la analítica de la finitud (la oscilación entre lo positivo y lo fundamental): lo empírico y lo trascendental, el *cogito* y lo impensado, el retroceso y el retorno del origen.

1) LO EMPÍRICO Y LO TRASCENDENTAL. En el ser del hombre se toma conocimiento de lo que hace posible todo conocimiento. Por un lado, las formas de análisis que se dirigen al cuerpo (estudios de la percepción, de los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores) dan lugar a una especie de estética trascendental: nos muestran que el conocimiento tiene una naturaleza. Por otro lado, las formas de análisis que se dirigen a la historia (estudios de las condiciones históricas, sociales y económicas del conocimiento) dan lugar a una especie de dialéctica trascendental. Ahora bien, ninguno de estos análisis se piensa como un mero conocimiento empírico: suponen una cierta crítica, entendida como determinación de

divisiones y separaciones. Entre estas, la fundamental es la división a propósito de la verdad, que distingue una verdad del orden del objeto, de la naturaleza, que se esboza a través del cuerpo, y otra que se bosqueja, en cambio, a través de la historia, con el disiparse de las ilusiones. Existe, también, una verdad que es del orden del discurso, que permite tener un discurso verdadero sobre la historia y la naturaleza del conocimiento. Pero el estatus de este discurso es ambiguo: o bien encuentra su fundamento en la verdad empírica, que se esboza en la naturaleza y en la historia del conocimiento, o bien el discurso anticipa la verdad que se esboza (la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación). En el primer caso, tenemos un análisis de tipo positivista; en el segundo, un análisis escatológico. A fin de evitar esta ambigüedad, el pensamiento filosófico ha buscado dar lugar a una especie de analítica, a un discurso que no sea ni reducción ni promesa. Esta ha sido la pretensión del análisis de las vivencias (*vécu*) (**MC**, 332).

2) EL *COGITO* Y LO IMPENSADO. En el modo de ser del hombre se funda esta dimensión siempre abierta que va de una parte de sí mismo que no se refleja en el *cogito* al acto de pensamiento mediante el cual el *cogito* retoma lo impensado, e, inversamente, de esta recuperación pura a la pesadez empírica. La reactivación del tema del *cogito* tiene lugar, según Foucault, a partir de un cuádruple desplazamiento de la problemática kantiana: no se trata de la verdad, sino del ser (retomar en el *cogito* lo impensado del ser del hombre); no se trata de la naturaleza, sino del hombre; no se trata de la posibilidad de un conocimiento, sino de un desconocimiento primero; no se trata del carácter infundado de las teorías filosóficas respecto de las científicas, sino de retomar en una conciencia filosófica todo el dominio de las experiencias infundadas en las que el hombre no se reconoce. A diferencia del de Descartes, por otro lado, el *cogito* moderno (de la analítica de la finitud) no se preocupa por hacer del pensamiento la forma general de todo pensamiento (aun del error, de la ilusión). En el *cogito* moderno se hace valer la distancia que separa y liga el pensamiento como presencia a sí mismo, a lo impensado. En este espacio, que va del *cogito* a lo impensado y de lo impensado al *cogito*, se sitúa la fenomenología de Husserl (**MC**, 337). Lo impensado ha sido el *an sich* de la fenomenología hegeliana, el *Unbewusste* de Schopenhauer, el hombre alienado de Marx, lo implícito, lo inactual, lo sedimentado de Husserl. La tarea del pensamiento moderno es recuperar lo impensado, como toma de conciencia, como elucidación de lo silencioso, como el esfuerzo por sacar a la luz la parte de sombra que retira el hombre a sí mismo. Esta tarea constituye en la Modernidad el contenido y la forma de toda ética (**MC**, 339).

3) EL RETROCESO Y EL RETORNO DEL ORIGEN. En el pensamiento clásico, la cuestión del origen se presentaba como el origen de la representación: el origen de la economía, a partir del trueque (en el que se representaban dos deseos); de la naturaleza, en la casi identidad de los seres representados en el "cuadro de la naturaleza"; del lenguaje, en las formas elementales en las que el sonido (en forma de grito) y el gesto (en forma de mímica) comenzaban a representar las cosas. En el pensamiento moderno, en cambio, el trabajo, la vida y el lenguaje adquieren una historicidad que les es propia. No es más aquella que comienza con el primer instante de la representación (**MC**, 340). El hombre se descubre, así, en una historicidad ya hecha: la de una vida que comenzó mucho antes que él, la de un trabajo cuyas formas ya han sido institucionalizadas, la de un lenguaje en el que nunca encuentra la palabra primera a partir de la cual se ha desarrollado (**MC**, 341). Lo originario para el hombre es este plegarse hacia las historicidades ya constituidas, esta delgada capa de contacto entre su ser y el de la vida, el trabajo y el lenguaje. Pero esta capa no tiene la inmediatez de un nacimiento; está poblada de mediaciones. Por un lado, como vemos, el origen de las cosas se sustrae siempre al ser del hombre; por otro, es sólo a partir de aquel como el tiempo puede reconstruirse, como puede brotar la duración y, de este modo, plantearse la cuestión del origen a partir de la posibilidad misma del tiempo. En este movimiento que va de la sustracción del origen al retorno de su cuestionamiento a partir del ser del hombre encontramos tanto los esfuerzos positivistas por articular el tiempo del hombre en la cronología de las cosas como los esfuerzos con-

trarios por articular, ahora, en la cronología del hombre la experiencia de las cosas. En el pensamiento moderno, aparecen todos aquellos esfuerzos en los que el pensamiento va en búsqueda de su origen, se curva sobre sí mismo hasta desaparecer allí de donde había partido (Hegel, Marx, Spengler), y también con esos otros en los que no hay cumplimiento, sino desgarramiento (Hölderlin, Nietzsche, Heidegger).

CIENCIAS HUMANAS. Lo que Foucault denomina la tríada de saberes de la episteme moderna está formado por las llamadas *ciencias exactas* (cuyo ideal es la concatenación deductiva y lineal de las proposiciones evidentes a partir de axiomas), las *ciencias empíricas* (la economía, la biología y la lingüística, que para cada uno de sus respectivos objetos –el trabajo, la vida y el lenguaje– procuran establecer las leyes constantes de sus fenómenos) y la *analítica de la finitud*. Cada una de estas tres dimensiones está en contacto con las otras dos. Por un lado, entre las ciencias exactas y las empíricas existe un espacio común definido por la aplicación de los modelos matemáticos a los fenómenos cualitativos. Surgen, de este modo, los modelos matemáticos, lingüísticos, biológicos y económicos. Por otro lado, entre la analítica de la finitud y la matemática encontramos todos los esfuerzos del formalismo; y entre la analítica de la finitud y las ciencias empíricas, las filosofías que tematizan los objetos de estas como objetivos a priori: las filosofías de la vida, de la alienación y de las formas simbólicas, por ejemplo. Las *ciencias humanas* –la psicología, la sociología, las teorías de la literatura y de los mitos– no se ubican en ninguno de estos tres dominios, sino en el espacio definido por las relaciones que mantienen con cada uno de ellos. Algunos de sus procedimientos y varios de sus resultados pueden ser formalizados siguiendo el modelo matemático, pero las relaciones entre la matemática y las ciencias humanas son las menos importantes, por dos razones. Por una parte, la problemática de la matematización del orden cualitativo no es una cuestión que afecte exclusivamente a las ciencias humanas; más bien, es común a estas y a las ciencias empíricas. Por otra parte, como surge del análisis de la episteme clásica, la aparición de las ciencias modernas no es, con excepción de las ciencias físicas, correlativa de una extensión progresiva de la matemática, sino de una especie de desmatematización o, más propiamente, de una regresión del ideal taxonómico (**MC**, 360-361). Lo que según nuestro autor define a las ciencias humanas es la manera en que estas se sitúan, por un lado, en relación con las ciencias empíricas y, por otro lado, respecto de la analítica de la finitud. Su espacio está delimitado por el análisis de cuanto hay de positivo en el hombre (el trabajo, la vida y el lenguaje) y lo que le posibilita saber qué es la vida, el trabajo y el lenguaje. Las ciencias humanas se ubican así en el dominio que va de la positividad del hombre a la representación de esta positividad, de las empiricidades a la analítica de la finitud. Ocupan la distancia que se extiende de la economía, de la biología y de la filología a lo que las hace posibles a partir del ser mismo del hombre (**MC**, 365). Este planteo presenta dos problemas específicos: el primero, respecto de la positividad propia de las ciencias humanas, respecto de las categorías en torno a y a partir de las cuales este saber es posible; el segundo, respecto de las relaciones entre las ciencias humanas y la representación. Estos dos problemas deben aclarar en qué sentido las ciencias humanas deben ser consideradas como una duplicación de las ciencias empíricas y, al mismo tiempo, como una explicitación y como un desarrollo de la analítica de la finitud. En cuanto a la primera cuestión, Foucault distingue entre los *modelos secundarios* y los *modelos constitutivos* de una ciencia. Por modelos secundarios debemos entender la transposición de conceptos que, en razón de su eficacia en determinados dominios del saber, pueden ser aplicados y de hecho son utilizados en otros dominios, pero que no desempeñan sino un papel accesorio, dando origen a imágenes y a metáforas. Los modelos constitutivos, en cambio, son las categorías a partir de las cuales es posible construir como objetos un grupo de fenómenos. Foucault establece tres pares de modelos constitutivos para las ciencias humanas: a partir de la biología, las categorías de *función* y de *norma*; a partir de la economía, las categorías de *conflicto* y de *regla*; y a partir de la filología, las categorías de *significación* y de *sistema*. Estos tres modelos

estructuran, construyéndolos, los fenómenos que constituyen el objeto propio de las ciencias humanas: los dominios de la psicología, la sociología y el análisis de la literatura y de los mitos. Dos precisiones son necesarias para entender correctamente la posición de Foucault. En primer lugar, que la psicología duplique la biología desde el momento en que el ser viviente se ofrece a la representación y que las categorías de función y de norma procedan de la biología no significa que estas sean una propiedad exclusiva del dominio psicológico. Lo mismo debemos decir a propósito de las relaciones entre sociología y economía y de las categorías de conflicto y regla, y a propósito de las relaciones entre el análisis de los mitos y el análisis de la literatura y de las categorías de significación y sistema. En el campo de las ciencias humanas, los modelos constitutivos gozan de una movilidad tal que no se los puede encerrar en un dominio determinado, aun cuando ciertamente lo caractericen. En segundo lugar, se podría escribir la historia de las ciencias humanas siguiendo la primacía de cada uno de estos tres modelos constitutivos: de la primacía del modelo biológico a la del económico y luego a la del modelo filológico. Volviendo al problema de la relación de las ciencias humanas con la representación, ¿en qué sentido estas desarrollan y explicitan la analítica de la finitud en la dirección de la exterioridad? Estos modelos dobles aseguran la representabilidad de cada uno de los objetos de las ciencias empíricas, es decir, la forma en que pueden ser *pensados* y, al mismo tiempo, la forma en que aquello que es pensado se sustrae a la conciencia bajo la forma de lo impensado. La categoría de significación muestra cómo el lenguaje, este objeto que la filología estudia de manera objetiva y empírica, puede ofrecerse a la conciencia, mientras que la de sistema evidencia cómo la significación es sólo una realidad secundaria y derivada. La categoría de conflicto muestra cómo las necesidades y los deseos de los individuos pueden ser representados en la conciencia de un individuo, y la categoría complementaria de regla, cómo el deseo y las necesidades responden a una estructuración que no es consciente para los individuos que los experimentan. La categoría de función asegura la forma en que la vida puede ser representada, y la de norma, la forma en que las funciones se dan sus propias reglas, las cuales no son conscientes (**MC**, 373-374). Esta posición intermedia entre las ciencias empíricas y la filosofía, esta estructura, o, más propiamente, la función que cumplen las categorías estructurantes tomadas de las ciencias empíricas, hace que las ciencias humanas no sean, estrictamente hablando, *ciencias*; pero esto no significa que se las deba considerar como una creación imaginaria o artística desprovista de una conformación racional. Foucault las compara con la situación en la que durante la Época Clásica se encontraban la gramática general, el análisis de las riquezas y la historia natural. Tal como estas, las ciencias humanas se ubican en una *región metaepistemológica* (**MC**, 366).

CONTRACIENCIAS HUMANAS. El psicoanálisis, la etnología y la lingüística ocupan una posición diferente a la de las ciencias humanas; nuestro autor las denomina, en relación con estas últimas, *contraciencias*. Hemos visto que lo que para Foucault define a las ciencias humanas es este espacio intermedio entre las ciencias empíricas y la analítica de la finitud, en el cual las ciencias humanas hacen pasar por el elemento de la representabilidad a los objetos de las ciencias empíricas –el lenguaje, la vida y el trabajo– y, al mismo tiempo, refieren lo empírico de las ciencias empíricas a lo que las hace posibles en la analítica de la finitud. La etnología y el psicoanálisis no se sitúan en este espacio de oscilación entre lo empírico y lo fundamental, sino, por el contrario, en los límites de uno y otro. Por un lado, el psicoanálisis se ocupa de las figuras de la analítica de la finitud –aquí nuestro autor realiza un paralelismo entre la Muerte y el doble empírico-trascendental, entre el Deseo y el doble *cogito*-impensado, y entre la Ley-Lenguaje y el doble retorno-sustracción del origen– (**MC**, 386). Por otro lado, la etnología, al situarse en el punto de discontinuidad entre la naturaleza y la cultura, se dirige hacia la región en la que las ciencias humanas se articulan en la biología, la economía y la filología. Se trata del punto de intersección entre una etnología (que, en lugar de asimilar los mecanismos sociales a la presión o a la represión de los fantasmas colectivos, de-

fine el conjunto de las estructuras formales que vuelven significantes los discursos míticos, las reglas que rigen los intercambios y las funciones de la vida como un sistema inconsciente) y un psicoanálisis (que, en vez de instaurar una psicología cultural como manifestación sociológica de los fenómenos individuales, descubre que el inconsciente posee o es una estructura formal). Aparece, de este modo, tematizada la necesidad de una teoría pura del lenguaje que ofrezca a ambos, etnología y psicoanálisis, un modelo formal, es decir: la lingüística, la tercera contraciencia (véase: *Lenguaje*).

HUMANISMO. "[...] [la] desaparición del hombre en el momento mismo en el que se lo buscaba en su raíz no hace que las ciencias humanas vayan a desaparecer; yo nunca dije esto, sino que las ciencias humanas van a desplegarse ahora en un horizonte que ya no está cerrado o definido por este humanismo. El hombre desaparece en la filosofía, no como objeto de saber, sino como sujeto de libertad y de existencia. Ahora bien, el hombre sujeto de su propia conciencia y de su propia libertad es, en el fondo, una especie de imagen correlativa de Dios" (**DE1**, 664).

Homme [3874]: **1954** [96] **DE1**: 65-67, 69, 73, 81, 83-85, 87-94, 96-97, 100, 104, 109, 118-119. **MMPE**: 2, 16, 26, 29, 31, 36, 45, 53, 65, 68, 71-72, 74, 76-80, 83-84, 86-87, 89, 102, 104, 107, 110. **1957** [39] **DE1**: 120-122, 124-126, 128, 132, 135-137, 151-154, 157-158. **DE1**: 160, 162-163, 165-166, 170-171. **1961** [709] **HF**: 24-27, 30-31, 35-43, 45-54, 58, 62-63, 69-70, 80, 83, 95-96, 99-101, 107, 112-113, 125, 130-131, 136, 138-141, 145-147, 157, 172-180, 183-186, 189-190, 193, 195-209, 225, 231, 234, 236, 240, 245, 253, 256, 271, 280, 287-288, 292, 294-300, 306-307, 310-314, 343-346, 365, 372, 378, 380, 382, 389-390, 396, 403, 406-409, 411, 418-419, 422-426, 436, 439-440, 443, 451, 453-455, 457-460, 462-473, 475-476, 486, 494, 496, 510-512, 514, 516, 518-521, 526-527, 533-534, 536-538, 544, 547-548, 551-552, 554-555, 557, 559-563, 565-569, 574-575, 579, 582-584, 587-588, 590-592, 594-597, 600-603, 607, 610-611, 615, 624, 637-644, 646, 648-649, 651-659, 677, 679, 683-685. **IAK**: 12-16, 19-22, 24-29, 31-35, 38-41, 44-45, 47-49, 51-55, 59-61, 64-69, 71-74, 76-78. **1962** [72] **DE1**: 172-173, 178, 181-182, 186, 189, 193-194, 202, 205, 209, 216, 219, 221, 227. **MMPS**: 2, 16, 26, 29, 31, 36, 45, 53, 65, 68, 71-72, 74, 88-89, 92, 94, 96, 98-101, 103-104. **1963** [100] **DE1**: 230-232, 234, 242, 246, 248-250, 256-257, 271, 277, 283, 286. **NC**: XI, 1, 7, 12, 28, 33-36, 43, 50, 54, 64, 66, 72, 84-85, 96, 101, 120, 158, 164, 176, 193, 200-203, 206-207, 211. **RR**: 18, 45, 52, 58, 66, 77, 80, 107-108, 112-113, 121-122, 136, 141, 145, 152-153, 179, 199, 210. **1964** [70] **DE1**: 290, 292-293, 315, 327, 334-335, 338, 342-345, 347-349, 352, 354, 358, 361, 364, 366, 369-371, 374-375, 389, 400, 402, 404, 412-415, 420, 424, 428, 432, 436. **1965** [30] **DE1**: 439, 441, 445-448, 452, 456, 459, 463, 472-473. **1966** [525] **DE1**: 480-482, 484-486, 489-492, 496, 501-505, 515-518, 522, 526-527, 536, 538-544, 552-553, 555-556. **MC**: 11, 15-16, 26-27, 32-38, 41-43, 47, 60, 62-63, 68, 75-76, 84-86, 99, 107, 109-110, 118, 120-122, 160, 164-165, 169, 174, 184-185, 189, 191, 207, 210, 212, 234, 237-238, 254, 269, 271-273, 275, 283, 287, 299, 311, 314, 317, 319-334, 336-339, 341-376, 378-394, 396-398. **1967** [59] **DE1**: 567-569, 578, 580, 596-597, 599, 604, 607-608, 615-619, 622. **DFA**: 10-11, 13-19. **PM**: 38. **1968** [80] **DE1**: 625-627, 629, 645, 651, 654, 656, 658-661, 663-664, 666, 693-695, 709, 720. **1969** [53] **AS**: 22, 24, 43, 80, 108, 172, 255, 266, 275. **DE1**: 735, 738, 756, 762-763, 767, 773-776, 779, 781, 788, 792, 796, 812-813, 816-818, 832, 834-836, 840. **1970** [25] **DE2**: 17-18, 24, 40-41, 51, 62, 66, 77, 96, 99-100, 102-103, 113, 125, 130. **1971** [114] **DE2**: 138-139, 142, 147, 151, 153, 155-156, 166, 180-181, 190, 192, 198-201, 210, 216, 219, 223, 226-227, 230-232, 238. **LVS**: 6, 11- 14, 16, 21, 36, 41, 45, 51-52, 56-57, 66, 86, 92, 100, 104-105, 107, 111, 115, 117, 125, 165, 170, 179, 183, 192-193, 195-200, 209, 211, 231, 232, 234-235, 241-243, 247, 251, 253. **OD**: 30. **1972** [24] **DE2**: 247-249, 261, 275, 280, 286-287, 290, 295, 302, 304, 350, 375-376, 378, 386-387, 390. **1973** [14] **DE2**: 395, 405, 413, 424-425, 431, 434. **1974** [139] **DE2**: 471, 474, 481, 483, 488-489, 491-492, 498, 511, 535-536, 539, 541-542, 545-546, 551-552, 558, 562, 564, 567-570, 579, 607, 621-622, 625-627, 629, 631, 634, 647, 653, 657, 685. **PP**: 10-11, 31, 41, 58-60, 74-75, 80-81, 84, 88, 93, 102, 121, 129, 139, 141, 144-145, 147, 149, 157, 168, 170, 202, 205, 219-220, 226, 245,

255, 283, 294, 298, 327, 332-335. **1975** [169] **AN**: 3-4, 7, 14, 16-18, 21, 23, 25, 35, 52-53, 58-63, 70-71, 73, 78, 84-85, 87, 90, 92-93, 95, 97, 123, 126, 132, 144, 148, 169, 183-184, 203, 223, 225, 231, 244, 270, 274, 283. **DE2**: 691-692, 700-701, 733, 737, 778-779, 789, 799, 802, 817, 822-823, 827. **SP**: 11, 28, 34, 41, 58, 64, 72, 76, 91, 94, 101, 104, 106-107, 111, 116, 119, 124, 137-138, 141-143, 157, 160, 166, 171, 173, 193, 195, 205, 227, 238-239, 241-243, 258, 263-264, 270-272, 284, 288, 293, 311-312. **1976** [100] **DE3**: 9-13, 28, 31, 36-37, 41, 46, 48, 53-54, 70, 81-82, 84, 88, 107-108, 110-111, 117, 125-126. **HS1**: 28, 31-33, 80, 103, 158, 187-191, 201-202, 207. **IDS**: 20, 26, 30, 41, 54, 80, 119, 156-157, 173-176, 187, 213, 216, 220, 226. **1977** [61] **DE3**: 144, 156, 180, 184, 197, 201, 222, 232, 249, 261, 270, 278, 281, 284-286, 288-289, 315-316, 324, 332, 336-339, 354-356, 361-362, 370, 381, 399, 406-407, 413, 415. **1978** [178] **DE3**: 429, 440-441, 443, 447, 454-455, 464, 466, 470, 474-475, 503, 507, 513, 515, 524, 541, 545, 550, 562, 570, 586, 607, 611, 619, 623, 625, 658-662, 669, 671-673, 675, 679, 681-682, 686, 689-692, 698, 702, 705, 712, 715-716. **STP**: 24, 27, 33, 48-49, 55, 77, 81, 87-89, 116-117, 125, 134-135, 138, 143-150, 159, 165, 176-178, 190, 201-202, 211, 217, 223-224, 230, 237, 239, 241, 243, 251-252, 254-255, 258, 285, 312-313, 327, 329-330, 334, 340, 357, 363. **1979** [100] **DE3**: 741, 749, 752, 756, 759, 770, 773-774, 780, 782, 788-791, 793-794, 796, 812. **NB**: 3, 41, 43-45, 59, 73, 99, 101, 117, 132, 152, 161, 166, 180, 204, 214, 231-232, 238, 241, 251, 254, 258, 272, 280-281, 284-287, 291, 302-304, 307-309, 314, 317-320. **1980** [44] **DE4**: 19, 28, 35, 47, 49, 52, 54-58, 62, 74-75, 88-89, 103, 106, 111, 118, 120-122, 124. **1981** [26] **DE4**: 131, 141, 143, 152, 155, 157, 160, 164, 166, 174-176, 200-201, 208, 218. **1982** [208] **DE4**: 223, 231, 238, 244-246, 249-250, 254, 258, 260, 286-287, 291, 305, 313-316, 319, 322-323, 328-330, 332, 337, 349-350, 356-358. **HS**: 3, 10, 23, 35, 39, 55, 60, 74, 84, 86-88, 97-98, 100-102, 106, 115, 123-124, 132, 136, 141-142, 146-147, 150, 166, 171, 179-180, 187-189, 191-194, 196, 214-215, 218, 221-224, 226, 228, 230, 235, 254, 257, 264, 279, 283, 285, 293, 313, 327-330, 342, 349, 352, 364, 371, 373, 382-383, 385, 410, 421, 423, 426-428, 431-433, 438, 446-448, 450, 453, 457, 469. **1983** [214] **DE4**: 373, 387-388, 398-399, 406, 423, 433, 441, 465, 469, 475, 478-482, 485-486, 504-505, 522-523, 532, 536, 540-542, 546, 550-551, 554-555. **GSA**: 9, 19-20, 23, 25, 27-28, 31, 33, 37, 43-44, 48-50, 54, 62-64, 67, 72, 77, 79, 81, 85-86, 109, 114-115, 121, 126, 130, 136, 139, 146-147, 149-151, 154, 156, 159-164, 181, 183-185, 189, 202-204, 206, 208, 212-213, 218-219, 221, 225, 233, 238, 240-241, 252-253, 257, 261, 273, 280, 283-284, 287, 290-291, 293, 296-298, 301-302, 308, 313, 319-320, 324-325, 327-328, 335, 338-339, 344. **1984** [592] **CV**: 7, 14, 19, 24-26, 37-38, 45, 47, 51, 56, 58, 60, 71, 77-78, 81, 90, 93, 115, 117, 127, 136, 138, 140, 146-147, 150, 153-159, 161, 179-180, 183-185, 191, 195, 197, 204-205, 215, 218, 222, 229, 232, 243-246, 254, 258-260, 266, 268-269, 272, 276-277, 291-292, 295, 299-300, 303-305, 307-308. **DE4**: 565-566, 569-571, 573, 575, 582, 612-613, 619, 622, 626, 646, 648-649, 657, 661, 665-667, 684, 707, 710, 714-716, 720-721, 732, 753. **HS2**: 11-13, 18-19, 24, 26, 30, 45, 53-54, 56-57, 64, 69, 71, 76-77, 80, 82-84, 89-99, 101, 104, 107, 111, 116, 118, 122, 124-126, 131, 136, 138, 141, 143-145, 147, 149, 152, 155, 159-160, 162-165, 167, 170-181, 183-189, 194-198, 200-202, 207-210, 212, 214-217, 219, 221-229, 231-235, 238-243, 245-248, 251-255, 265-266, 268-269, 274, 276-277, 282. **HS3**: 19, 25, 33-34, 36-37, 41, 43, 46, 48, 60, 62, 68, 72, 76, 92-95, 97, 99-100, 110, 112, 122, 129-130, 137, 139, 141, 143-144, 150, 155, 158, 160, 173, 175, 177-178, 180-181, 183, 187-189, 191, 194-197, 199-203, 205-206, 208, 211, 213, 215-216, 227-230, 232, 236, 238, 240, 245, 248-249, 251-254, 256-257, 259, 262, 266, 283. **1985** [4] **DE4**: 763, 773-774. **1988** [29] **DE4**: 777, 781-782, 787, 789, 792, 794, 797, 803, 807, 813, 817-818, 822, 826, 828.

homosexualidad

La época en que se quema por última vez a los sodomitas (en Europa a partir de 1726) determina el momento en que desaparece todo el lirismo homosexual que la cultura del Renacimiento había soportado. En ese período, en efecto, la homosexualidad es condenada, así como también la magia y la herejía. En la Época Clásica, en cambio, no se la condena por razones religiosas, sino

morales (**HF**, 122-123): la homosexualidad es el amor de la sinrazón. Los homosexuales, en consecuencia, son internados junto con los que padecen enfermedades venéreas, los desenfrenados, los pródigos (**HF**, 126). • "La homosexualidad apareció como una de las figuras de la sexualidad cuando fue reconstruida, desde la práctica de la sodomía, sobre una especie de androginia interior, un hermafroditismo del alma" (**HS1**, 59). En el siglo XIX aparece en la psiquiatría, la jurisprudencia y la literatura toda una serie de discursos sobre las especies y las subespecies de homosexualidad. A través de estos discursos, la homosexualidad comienza a hablar, a reivindicar su naturalidad (**HS1**, 134). • En la cultura griega clásica, la línea de separación entre un hombre afeminado y uno viril no coincide con la oposición entre homo y heterosexual, sino que marca, más bien, una diferencia de actitud respecto de los placeres. El afeminado se caracteriza por la pereza, la indolencia (**HS1**, 99). • La categoría de homosexualidad es poco adecuada para analizar la experimentación de los placeres griega (**HS2**, 207). • "La homosexualidad es una ocasión histórica de reabrir las virtualidades relacionales y afectivas, no particularmente por las cualidades intrínsecas del homosexual, sino por su posición, de alguna manera, lateral, porque las líneas diagonales que él puede trazar en el tejido social permiten que aparezcan estas virtualidades" (**DE4**, 166).

Homosexualité [171]: **1954** [1] **MMPE**: 46. **1961** [7] **HF**: 122-123, 126. **1962** [1] **MMPS**: 46. **1964** [1] **DE1**: 416. **1970** [8] **DE2**: 117-118, 131. **1974** [4] **DE2**: 536-537, 572, 660. **1975** [8] **AN**: 6, 19, 156, 220, 293. **DE2**: 814. **SP**: 175. **1976** [5] **HS1**: 52, 59, 134. **1977** [8] **DE3**: 149, 193, 260-261, 297, 321-322, 356. **1978** [7] **DE3**: 525, 625, 673. **1979** [1] **DE3**: 763. **1981** [13] **DE4**: 163-164, 166-167. **1982** [73] **DE4**: 254-255, 281, 286-288, 290-295, 308, 311-312, 314-316, 318, 320-321, 323-326, 328-330, 332-333, 335-336. **1983** [3] **DE4**: 532. **1984** [31] **DE4**: 660, 662-664, 711, 737, 741, 744-745. **HS2**: 43, 48, 98-99, 207, 209, 212, 217, 221, 232, 240, 245, 277, 281. **HS3**: 36, 220.

humanismo

Sobre pocos temas se hallarán en los textos de Foucault manifestaciones tan enfáticas y constantes como respecto del humanismo: "el humanismo ha sido, de alguna manera, la prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política de los últimos veinte años" (**DE1**, 616). Liberarse del humanismo es, para Foucault, una exigencia y una tarea filosófica y política. Por un lado, hay una razón metodológica para el combate contra el humanismo, que se enmarca en el cuadro de la crítica a las filosofías del sujeto (el existencialismo, la fenomenología, el marxismo humanista) y de la concepción de la historia solidaria de cada una de estas posiciones filosóficas. La arqueología, en efecto, se propone liberar a la historia de la sujeción antropológica, de las promesas mezcladas del humanismo y de la dialéctica (**AS**, 22, 262, 264). Contra la historia unitaria, progresiva y teleológica, la arqueología, en efecto, reivindica los derechos del *acontecimiento*. Pero, por otro lado, más allá de esta razón metodológica, hay una razón ética y política. Para comprenderla es necesario referirse, en primer lugar, a aquellas páginas de *Les Mots et les choses* en las que Foucault plantea la dificultad del pensamiento moderno para formular una ética. La instauración del hombre en el campo del saber (la formación de la analítica de la finitud y de las ciencias humanas), a la vez como sujeto y objeto de conocimiento, implica, para él, un imperativo que atormenta el pensamiento desde el interior, bajo la forma de una moral, de una política, de un humanismo: el deber de hacerse cargo del destino occidental, la obligación de cumplir con la tarea de funcionario de la historia. A causa de este imperativo todo saber es a la vez conocimiento y modificación, reflexión y transformación del modo de ser de aquello que se conoce. En efecto, a partir de la disposición de la analítica de la finitud (véase: *Hombre*), todo el saber sobre el hombre busca "pensar lo impensado", "tomar conciencia", "elucidar lo silencioso", "reanimar lo inerte". En este sentido, el pensamiento moderno no ha podido proponer una moral porque él mismo es una forma de acción: es la forma y el contenido de una ética (**MC**, 338-339). Ahora bien, como lo

muestran los análisis de *Surveiller et punir* (desde una perspectiva ciertamente diferente de la de *Les Mots et les choses*), la instauración del hombre en el campo del saber ha sido posible a partir de un modo de sujeción (la disciplina y, más ampliamente, la normalización) y, al mismo tiempo, el poder normalizador ha hecho posible el conocimiento del hombre. Foucault rechaza desde las primeras páginas una lectura de la historia moderna de los modos de vigilar y castigar en términos de progreso del humanismo (**SP**, 27-28). El humanismo moderno es correlativo de la sociedad de normalización: esta es su condición de posibilidad y aquel es la justificación de esta. Para Foucault, la idea de que el hombre tiene un determinado fin es una manera de justificar los dispositivos de control (**DE1**, 619). "El humanismo es el que ha inventado, alternativamente, estas soberanías sujetadas que son el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consintiente y acordada con su destino). [...] En el corazón del humanismo: la teoría del *sujeto* (en el doble sentido del término)" (**DE2**, 226). En otros términos, el humanismo es la invención de las soberanías sometidas. Para Foucault, por ello, "nuestro futuro comporta más secretos, libertades posibles e invenciones que las que nos deja imaginar el humanismo en la representación dogmática que dan de él los diferentes componentes del espectro político: la izquierda, el centro y la derecha" (**DE4**, 782). Véase: *Libertad*. • Una entrevista realizada a Foucault por Claude Bonnefoy ("L'Homme est-il mort?", **DE1**, 540-544) resulta particularmente interesante en relación con la interpretación foucaultiana de la cuestión del humanismo. En primer lugar, Foucault precisa que, contrariamente a cuanto se sostiene habitualmente, el humanismo no es una constante de todas las culturas, ni siquiera de la nuestra: eso es sólo una ilusión. El término *humanisme*, por ejemplo, no aparece en el famoso diccionario *Littré* de la lengua francesa. El movimiento humanista data de fines del siglo XIX. Según Foucault, el hombre no tiene ningún lugar en las culturas de los siglos XVI y XVIII, las que se han ocupado de Dios, del mundo, de la semejanza de las cosas, de las leyes del espacio, también del cuerpo, de las pasiones, de la imaginación, pero no del hombre (**DE1**, 540). Foucault se refiere a este como a esa figura epistemológica formada por la analítica de la finitud y las ciencias humanas cuya arqueología llevó a cabo en *Les Mots et les choses*. "Ahora bien, el humanismo no sólo no existe en las otras culturas, sino que es probablemente, en la nuestra, del orden del espejismo" (**DE1**, 540). En Sartre, el humanismo, la antropología y el pensamiento dialéctico están ligados. En este sentido, Hegel y Marx son los responsables del humanismo contemporáneo y la *Crítica de la razón dialéctica* es el paréntesis que cierra este episodio de nuestra cultura. La cultura contemporánea, a diferencia de la razón dialéctica del siglo XIX, se caracteriza por la aparición de una razón analítica que los representantes del humanismo ignoran. Esta aparece ya con Nietzsche, quien muestra que la muerte de Dios conlleva la desaparición del hombre. En Heidegger aparece cuando trata de retomar la relación fundamental con el ser mediante el retorno a los griegos; en Russell, con la crítica lógica de la filosofía; en Wittgenstein, en su desarrollo de las relaciones entre lógica y lenguaje. También aparece en los lingüistas y sociólogos, como Lévi-Strauss. Por otro lado, mientras que la razón analítica del siglo XVII se caracteriza por su referencia a la naturaleza, y la razón dialéctica del siglo XIX por su referencia a la existencia (las relaciones entre el individuo y la sociedad, la conciencia y la historia, la praxis y la vida, el sentido y el no sentido, lo viviente y lo inerte), el pensamiento no dialéctico del siglo XX se caracteriza por su referencia al saber (**DE1**, 542-543). En otros textos, la interpretación foucaultiana de la historia del humanismo es más amplia. En conclusión, el humanismo aparece como un conjunto de temas que han reaparecido numerosas veces en las sociedades europeas a través del tiempo. Estos están siempre ligados a juicios de valor, aunque sus contenidos y aquello que se considera valioso varían. Además, el humanismo ha servido de principio crítico de diferenciación. Hubo un humanismo como crítica del cristianismo y

de la religión en general; en el siglo XVII hubo un humanismo cristiano en oposición a un humanismo ascético más teocéntrico. En el siglo XIX hubo un humanismo crítico de la ciencia y otro que ponía en la ciencia sus esperanzas. Hubo un humanismo del nacionalsocialismo y también los estalinistas se llamaron humanistas. La temática del humanismo es demasiado móvil, diversa, inconsistente para servir como eje de reflexión. El humanismo ha servido para colorear las concepciones del hombre. Foucault opone a esta temática del humanismo el principio de una crítica y de una creación permanente de nosotros mismos en nuestra autonomía, es decir, un principio ubicado en el corazón de la *Aufklärung*. En todo caso, es necesario escapar del confusionismo histórico que identifica la *Aufklärung* con el humanismo (**DE4**, 572-573). • La tecnocracia, para Foucault, es una forma de humanismo. En efecto, los humanistas consideran que son los únicos que pueden definir qué es la "dicha de los hombres" y los únicos que la pueden realizar (**DE1**, 617). • El humanismo se sitúa en la oscilación dialéctica entre el sujeto jurídico y el individuo disciplinario (**PP**, 59-60).

POBLACIÓN. El hombre del humanismo es la figura de la población (**STP**, 81).

Humanisme [142]: **1961** [5] **DE1**: 170. **HF**: 48, 159, 270, 535. **1962** [1] **MMPS**: 84. **1963** [1] **NC**: 10. **1964** [3] **DE1**: 345, 358. **1966** [35] **DE1**: 502, 516-517, 540-542. **MC**: 329, 333, 338. **1967** [23] **DE1**: 607, 615-619. **1968** [4] **DE1**: 651, 653, 658, 664. **1969** [4] **AS**: 22-23, 26. **DE1**: 771. **1971** [13] **DE2**: 170, 226-227, 231-232. **1972** [3] **DE2**: 272, 281. **1973** [1] **DE2**: 435. **1974** [4] **PP**: 15, 30, 92. **1975** [13] **DE2**: 692, 735, 751-752, 817. **SP**: 28, 34, 143, 186, 311. **1978** [3] **STP**: 81, 115. **1979** [1] **NB**: 128. **1980** [2] **DE4**: 52, 74. **1984** [21] **DE4**: 572-573, 585, 634, 666-667. **1988** [5] **DE4**: 782.

hypomnémata

Foucault ha dedicado a los *hypomnémata* el artículo "L'Écriture de soi" (*Corps écrit*, n° 5: *L'Autoportrait*, febrero de 1983, 2-23; incluido en **DE4**, 415-430). • En un sentido técnico, podían ser libros de cuentas, registros públicos, cuadernos de notas personales. Su utilización como "libros de vida" o "guías de conducta" era frecuente para el público culto. En ellos se anotaban citas de obras famosas, ejemplos de conducta, reflexiones, razonamientos. Constituían la memoria material de las cosas leídas, escuchadas o pensadas; un tesoro acumulado para la relectura y la meditación. Este material servía para la composición de tratados más sistemáticos en los que se presentaban los argumentos y los medios para luchar contra un vicio o para sobrellevar los obstáculos y las desgracias de la vida (**DE4**, 404, 418). Pero no eran diarios íntimos o relatos de la experiencia espiritual, como los que se pueden encontrar posteriormente en la literatura cristiana; su objetivo no era sacar a la luz los *arcana* de la conciencia. En lugar de develar lo indescifrable, de revelar lo oculto, los *hypomnémata* reúnen lo que se ha dicho, lo que se puede escuchar o leer. Tienen como objetivo la constitución de sí mismo (**DE4**, 405, 419). Los *hypomnémata* "constituyen, más bien, un material y un cuadro para los ejercicios a realizar frecuentemente: leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con los otros, etc.". Se trata de constituir "un equipamiento de discursos que sirven de ayuda, capaces, como dice Plutarco, de levantar ellos mismos la voz y de hacer callar las pasiones como un amo que con una palabra aplaca el aullido de los perros" (**DE4**, 419). Séneca insiste en que la práctica de sí implica la lectura; en efecto, nadie podría sacar de su propio fondo ni armarse a sí mismo con los principios de razón que son necesarios para manejarse en la vida. Pero el leer no puede disociarse del escribir. La escritura como manera de reunir las lecturas hechas es un ejercicio de la razón que se opone al gran defecto de la *stultitia*, provocada por el exceso de lecturas y el pasar de un libro a otro (**DE4**, 420; **HS**, 343). • La escritura de los *hypomnémata* es una práctica reglada y voluntaria de lo heterogéneo. Se opone así a la práctica del gramático, que se propone conocer toda la obra o todas las obras de un autor (**DE4**, 421). Sin embargo, esta heterogeneidad no excluye la unificación, que se establece en quien escribe los *hypomnémata*. Por un lado, se trata de unificar estos fragmentos por

IDEOLOGÍA BURGUESA. Véase: *Burguesía.*

Idéologie [307]: **1963** [4] **NC**: 37, 78, 96, 104. **1964** [1] **DE1**: 341. **1966** [39] **MC**: 79-83, 86, 96-97, 99, 101, 107-108, 111, 120, 126, 128, 133, 238, 249, 253-255, 259, 328, 339, 376. **1967** [2] **DE1**: 607, 617. **1968** [3] **DE1**: 653, 658, 666. **1969** [13] **AS**: 12, 53, 206, 232, 240-243. **DE1**: 836. **1970** [1] **DE2**: 116. **1971** [13] **DE2**: 172, 195, 230-231, 235. **LVS**: 27, 169, 207, 219. **OD**: 64-65. **1972** [37] **DE2**: 272, 303, 308, 311, 315, 336, 338, 342, 345, 352-353, 356, 358-362, 368. **1973** [1] **DE2**: 438. **1974** [31] **DE2**: 481, 493, 516-517, 523, 531, 533, 552, 569, 596, 600, 622-623, 630, 646, 654, 672, 685. **PP**: 20, 66. **1975** [15] **AN**: 14, 85, 123, 210. **DE2**: 726, 756-757. **SP**: 31, 33-34, 187, 239. **1976** [26] **DE3**: 8, 29, 68, 79, 83, 111-114. **HS1**: 91, 135, 165, 168, 184. **IDS**: 30, 33, 73, 169, 230. **1977** [39] **DE3**: 147-148, 157-160, 184, 186, 210, 263, 307, 324, 337-338, 345-349, 386. **1978** [35] **DE3**: 435-438, 469, 476, 502, 583, 601, 626, 632, 666, 688, 715. **STP**: 31, 49-50, 75-76, 86, 141, 219-220, 257, 365. **1979** [12] **DE3**: 744, 746, 807, 817, 819, 821. **NB**: 37, 42, 89, 95, 181. **1980** [15] **DE4**: 11, 19, 22, 24, 36, 51, 53, 59, 64, 69, 80, 90, 97, 100. **1981** [1] **DE4**: 166. **1982** [5] **DE4**: 220, 280, 349. **HS**: 92. **1983** [3] **DE4**: 514, 517, 540. **1984** [6] **DE4**: 654, 663, 718. **HS2**: 10. **HS3**: 89. **1985** [4] **DE4**: 770-772. **1988** [1] **DE4**: 828.

ilegalidad

"Sólo una ficción puede hacer creer que las leyes están hechas para ser respetadas, con la policía y los tribunales destinados a hacerlas respetar." La ilegalidad es "un elemento absolutamente positivo del funcionamiento social, cuya función está prevista en la estrategia general de la sociedad" (**DE2**, 718). • Durante el Antiguo Régimen, cada clase social tenía su propia forma de ilegalidad y las ilegalidades aseguraban el funcionamiento de la sociedad. De este modo, la burguesía transgredía las reglas éticas de las prácticas económicas, las reglas de la aduana, de las corporaciones, de las prácticas comerciales. Las clases populares tenían también sus propias formas de ilegalidad respecto de las leyes fiscales y las reglas de las corporaciones. En cierto sentido, la burguesía tenía necesidad de la ilegalidad popular. Por un lado, toleraba sin dificultades las ilegalidades en materia fiscal y tenía sus propios comportamientos ilegales respecto de la política de impuestos. Por otro lado, la ilegalidad de las clases populares (el contrabando, por ejemplo) era un modus vivendi. A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, la ilegalidad popular se vuelve intolerable. Esta intolerancia se vincula al hecho de que la riqueza de la burguesía ya no es sólo del orden de los bienes inmobiliarios, sino de tipo industrial y comercial. A partir de ese momento se hace necesario combatir todas aquellas ilegalidades que afectan esta forma de propiedad: el robo, por ejemplo. Hacia fines del siglo XVIII asistimos a una nueva economía de la ilegalidad: la de los derechos (fraude, evasión fiscal) continúa siendo tolerada; la ilegalidad contra los bienes (robo, pillaje) no lo es más. En esta coyuntura tiene lugar la reforma penal: tribunales ordinarios y castigo para esta última, tribunales especiales y acuerdos para la primera (**SP**, 84-91; **DE2**, 435-436). "En suma, la reforma penal nació del punto de encuentro entre la lucha contra el suprapoder del soberano y contra el infrapoder de las ilegalidades conquistadas y toleradas" (**SP**, 90). En el paso del siglo XVIII al XIX nos encontramos con una triple generalización de las ilegalidades. La prisión forma una población marginalizada para presionar contra los modos intolerables de la ilegalidad: al conducir poco a poco las formas de ilegalidad a la infracción, al integrar a los delincuentes al sistema de vigilancia (reclutando agitadores, provocadores, informantes), al canalizar la delincuencia hacia las clases que se desea vigilar (robar a un pobre es más fácil que robar a un rico) (**SP**, 276-282; **DE2**, 469-470). • "La prisión no es el instrumento que el derecho penal se da para luchar contra las ilegalidades; la prisión ha sido un instrumento para reorganizar el campo de las ilegalidades, para redistribuir la economía de las ilegalidades, para producir una determinada forma de ilegalidad profesional: la delincuencia" (**DE3**, 93). Véase: *Prisión.*

Illégalisme [117]: **1973** [17] **DE2**: 435-436, 466-467, 469-470. **1975** [85] **AN**: 20, 81. **DE2**: 689, 719, 743-745, 797. **SP**: 66, 72, 78, 84-91, 122, 278-286, 288-290, 292, 296-299,

304, 312. **1976** [7] **DE3**: 67, 86, 94. **HS1**: 52. **1977** [2] **DE3**: 139. **1979** [3] **DE3**: 816. **NB**: 261. **1981** [2] **DE4**: 190, 209. **1984** [1] **DE4**: 639.

imaginación

LOCURA. La segunda parte de *Histoire de la folie à l'âge classique* está dedicada a la clasificación de las especies de locura durante la Época Clásica y sus correspondientes formas terapéuticas. La cura de la locura supone un retorno a lo inmediato, no del deseo, sino de la imaginación; este retorno aleja de la vida del hombre y de sus placeres todo lo que es artificial, irreal (**HF**, 423).

EPISTEME CLÁSICA. La imaginación, en la costura entre el alma y el cuerpo, ejerce una doble función: una negativa, que impide percibir directamente las identidades y las diferencias de las cosas; otra positiva, que permite, al duplicar la representación, restituir el orden de las cosas. Por un lado, sin la imaginación, las sensaciones se sucederían sin ninguna semejanza, en una pura monotonía. Ninguna comparación sería entonces posible; tampoco sería posible la representación del orden que existe entre ellas. Por otro lado, a través de la imaginación, volviendo sobre ella, la representación puede ordenar las impresiones. Ambos aspectos encuentran su unidad en la idea de génesis. Así Descartes y Malebranche, por ejemplo, analizaron la imaginación como el lugar del error y como la posibilidad de acceder a la verdad (**MC**, 83-84).

SUEÑO. En la introducción a la obra de Binswanger (véase: *Fenomenología*), Foucault se ocupa del nexo entre la imaginación y el sueño, y de su significación en la *Daseinanalyse*. • En una carta dirigida a Pierre Balling (1664), Spinoza distingue dos tipos de imaginación: la que depende solamente del cuerpo y la que ofrece un cuerpo sensible a las ideas del entendimiento. La primera es la que se encuentra en los delirios. La segunda constituye una forma específica de conocimiento. Esta última es la que aparece en la *Ética*. El análisis de los sueños proféticos en el *Tratado teológico-político* se sitúa entre ambas. La imaginación ligada al cuerpo ofrece la coloración individual a los contenidos de los sueños proféticos; pero el sentido de estos sueños, que requiere de una exégesis, pone de manifiesto el nexo entre la imaginación y la verdad. El sueño y la imaginación son, por ello, una forma concreta de revelación. De este modo, Spinoza, como Malebranche, establece un vínculo entre la imaginación y la trascendencia (**DE1**, 82-83). "La imaginación, signo de trascendencia; el sueño, experiencia de esta trascendencia bajo el signo de lo imaginario" (**DE1**, 83) • "Es la existencia misma la que, en la dirección fundamental de la imaginación, indica su propio fundamento ontológico" (**DE1**, 109). El sueño no es una modalidad de la imaginación; es la condición primera de su posibilidad (**DE1**, 110). Para ser auténtica, toda imaginación debe aprender a soñar, y el arte poético sólo tiene sentido si enseña a romper la fascinación de las imágenes para abrirle el camino a la imaginación (**DE1**, 118). • "Hemos querido mostrar todo lo que en el texto de Binswanger sobre el sueño puede ser un aporte para hacer un estudio antropológico de lo imaginario. Lo que él saca a la luz en el sueño es el momento fundamental en el que el movimiento de la existencia encuentra el punto decisivo de la separación entre las imágenes, en el que la existencia se aliena en una subjetividad patológica, y la expresión en la que ella se realiza, en una historia objetiva. Lo imaginario es el medio, el 'elemento' de esta opción. Es posible, entonces, al alcanzar en el corazón de la imaginación la significación del sueño, restituir las formas fundamentales de la existencia manifestando la libertad, designando la dicha y la desdicha, puesto que la desdicha de la existencia se inscribe siempre en la alienación, y la dicha sólo puede ser, en el orden empírico, dicha de expresión" (**DE1**, 119).

ROUSSEL. Raymond Roussel descubre una forma de imaginación hasta ahora desconocida. Los juegos de *Impresiones de África* y los muertos de *Locus solus* no pertenecen ni al sueño ni a lo fantástico. Están cerca de lo extraordinario pero minúsculo, artificial e inmóvil (**DE1**, 422-423).

IMAGINACIÓN POLÍTICA. Los hombres de los siglos XVIII y XIX poseían el poder de soñar

el futuro de la humanidad. Nosotros padecemos una aridez de imaginación política. "Una cosa es determinante: que el marxismo ha contribuido y contribuye siempre al empobrecimiento de la imaginación política" (**DE3**, 599). Véase: *Marxismo.*

Imagination [412]: **1954** [82] **DE1**: 68, 76-77, 82-84, 86, 88, 96, 106, 109-119. **MMPE**: 4. **1961** [99] **HF**: 24, 28, 30, 37, 43, 53, 57, 67, 121, 140, 150, 167, 202, 249-251, 254-258, 264, 266, 284, 296-297, 299-301, 306-307, 311, 321-322, 330, 333, 335, 339, 341, 348, 354, 359, 372, 380, 383-384, 396, 407, 416-417, 423-424, 451, 453, 456, 458, 499, 519-520, 523, 544-545, 561, 566, 583, 602, 634, 656. **IAK**: 22, 30, 45, 63. **1962** [6] **DE1**: 186. **MMPS**: 4, 77, 85-86, 91. **1963** [18] **DE1**: 268, 279, 283. **NC**: VIII, 33, 107. **RR**: 15, 25, 49, 53, 98, 193, 197. **1964** [17] **DE1**: 297-298, 304-308, 310, 327, 422-423, 428-429, 433. **1966** [54] **CUH**: 15. **DE1**: 480, 505, 540, 556. **MC**: 7-8, 62, 72, 76, 81, 83-85, 87, 105, 127, 135, 158, 160, 172-175, 216-217, 219, 231, 252, 320, 329, 340, 346, 355. **1967** [1] **CUH**: 36. **1968** [10] **DE1**: 628, 630-631, 686, 704, 716. **1969** [9] **AS**: 35, 237, 240, 251, 262. **DE1**: 757, 764-765. **1970** [1] **DE2**: 17. **1971** [4] **DE2**: 142, 192, 214. **LVS**: 21. **1972** [9] **DE2**: 251, 253, 255-256, 288. **1974** [6] **DE2**: 535, 677. **PP**: 19, 146, 202, 223. **1975** [33] **AN**: 91, 249, 264-267, 271, 288. **DE2**: 739, 797, 820. **SP**: 37, 93-94, 242, 245. **1976** [3] **DE3**: 81, 84. **IDS**: 189. **1977** [1] **DE3**: 239. **1978** [20] **DE3**: 434, 505, 524, 599-600, 607, 633, 671, 678. **STP**: 28, 54. **1979** [7] **DE3**: 779. **NB**: 68, 171, 215, 225, 319. **1980** [5] **DE4**: 87, 111, 115, 123. **1982** [16] **DE4**: 284, 329-332. **HS**: 351, 375, 414, 418, 445-446, 453. **1983** [1] **DE4**: 458. **1984** [7] **DE4**: 570, 603-604, 661, 762. **HS3**: 165. **1985** [1] **DE4**: 769. **1988** [2] **DE4**: 800-801.

inconsciente

Véase: *Psicoanálisis.*

Inconscient [214]: **1954** [11] **DE1**: 69, 87. **MMPE**: 43, 56, 86, 108. **1957** [13] **DE1**: 122-123, 127-129, 142-143, 152. **1961** [2] **HF**: 144, 456. **1962** [4] **MMPS**: 43, 57, 88, 98. **1963** [1] **DE1**: 280. **1964** [1] **DE1**: 338. **1965** [16] **DE1**: 440-443, 445. **1966** [29] **DE1**: 514, 522. **MC**: 312, 337-338, 373-376, 378, 383, 385-386, 388, 390-392. **1967** [7] **DE1**: 569, 576, 578, 580, 609. **DFA**: 15. **1968** [14] **DE1**: 653-654, 656, 661, 663-666, 704, 706, 708. **1969** [19] **AS**: 22, 35, 39, 65, 160, 197, 252, 262, 264. **DE1**: 774, 779, 802, 804. **1970** [4] **DE2**: 9, 13. **1971** [5] **DE2**: 189, 232. **LVS**: 225, 234, 250. **1972** [18] **DE2**: 284, 313, 326, 373-374. **1973** [1] **DE2**: 448. **1974** [14] **DE2**: 479, 523, 553-555, 562, 662, 666. **1975** [8] **DE2**: 719-720, 746, 770, 779. **SP**: 24, 311. **1976** [6] **DE3**: 30, 97, 118. **HS1**: 40, 94. **1977** [11] **DE3**: 263, 293, 297, 315, 318, 372. **1978** [9] **DE3**: 526-527, 539, 568, 590, 595. **1979** [5] **DE3**: 766, 817. **NB**: 173. **1980** [4] **DE4**: 52, 62. **1982** [1] **HS**: 41. **1983** [5] **DE4**: 386, 435. **1984** [6] **DE4**: 611, 652, 667, 737. **HS3**: 196.

individualización

SUJETO, PODER. Las disciplinas marcan una inversión del eje político de la individualización. En las sociedades feudales, la individualización es máxima del lado en el que se ejerce el poder, en las regiones superiores de este. Cuanto más poder se tiene, más se es marcado como individuo. En el régimen disciplinario, en cambio, son fuertemente individualizados aquellos sobre quienes se ejerce el poder mediante la vigilancia continua y el examen (**SP**, 194-195). Todas las ciencias y prácticas con la raíz "psi" encuentran su lugar en esta inversión del eje de individualización (**SP**, 195). • La individualización no se opone al poder; al contrario, nuestra individualidad, nuestra identidad obligatoria, es el efecto y el instrumento de una forma de ejercicio del poder: el poder disciplinario (**DE2**, 663). • La espiritualidad cristiana y su técnica es una búsqueda creciente de individualización (**DE3**, 621). • La racionalidad política moderna se enraíza en el poder pastoral y en la razón de Estado; es a la vez individualizante y totalizante (**DE4**, 161). Se puede ver en el Estado moderno una matriz de individualización y una nueva forma de poder pastoral (**DE4**, 230). Véanse: *Disciplina, Poder pastoral.*

DISCURSO. La descripción de los enunciados y de la manera en que se organiza el nivel enunciativo conduce a la individualización

de las formaciones discursivas (**AS**, 152). Véase: *Enunciado*.

Individualisation [104]: **1966** [1] **DE1**: 558. **1968** [3] **DE1**: 674, 702, 718. **1969** [12] **AS**: 16, 33, 51, 53, 110-111, 123, 131, 137, 152, 262. **DE1**: 792. **1970** [2] **DE2**: 42, 49. **1971** [2] **LVS**: 77, 172. **1974** [25] **DE2**: 663, 673. **PP**: 17, 46-47, 51, 54, 56-58, 71, 77, 79, 81, 87, 105, 148. **1975** [18] **AN**: 43. **SP**: 28, 101-102, 194-195, 201, 240, 242, 252, 312. **1976** [2] **HS1**: 79. **IDS**: 216. **1977** [1] **DE3**: 219. **1978** [22] **DE3**: 516-518, 550, 621. **STP**: 14, 68, 167, 183, 187, 228, 237. **1979** [3] **NB**: 149, 266. **1980** [1] **DE4**: 28. **1981** [4] **DE4**: 161, 191-192. **1982** [6] **DE4**: 227, 229-230, 232. **HS**: 391. **1984** [1] **DE4**: 758. **1988** [1] **DE4**: 827.

intelectual

En el segundo volumen de *Dits et écrits* se encuentra una interesantísima entrevista con Gilles Deleuze acerca de los intelectuales y el poder (**DE2**, 306-315). Nos hemos ocupado de ella en el artículo *Deleuze*. Otros textos fundamentales sobre la misma cuestión son "La fonction politique de l'intellectuel" (**DE3**, 109-114) y "Entretien avec Michel Foucault" (**DE3**, 140-160). Tradicionalmente, la politización de un intelectual se llevaba a cabo, según Foucault, en torno a dos ejes: su posición como tal en la sociedad burguesa y la verdad que sacaba a la luz en su discurso. Un intelectual decía la verdad a aquellos que no la veían y en nombre de aquellos que no podían decirla (**DE1**, 308). De este modo, el intelectual llamado "de izquierda" tomaba la palabra y se le reconocía, como representante de lo universal, el derecho de hablar como maestro de verdad y de justicia. "Sería la figura clara e individual de una universalidad de la cual el proletariado sería la forma oscura y colectiva" (**DE3**, 109). A esta figura del "intelectual universal" Foucault opone la del "intelectual específico". Mientras que el primero deriva del "jurista notable" (el hombre que reivindicaba la universalidad de la ley justa), el segundo deriva del "sabio-experto". Este último es una figura que se desarrolla a partir de la posguerra; la figura de Robert Oppenheimer ha servido de bisagra entre uno y otro. "Y, por primera vez –creo– el intelectual ha sido perseguido por el poder político, ya no más en función del discurso general que tenía, sino a causa del saber que poseía; es en este nivel donde constituía un peligro político" (**DE3**, 110). Es necesario, según Foucault, redefinir la figura del intelectual específico. Sería peligroso descalificarlo por su saber específico diciendo que es para especialistas y que, por lo tanto, no interesa a las masas (pues ellas tienen conciencia de este saber y están implicadas en él), o que sirve a los intereses del capital o del Estado (pues esto muestra el lugar estratégico que ocupa), o que es el vehículo de una ideología cientificista (lo cual es secundario respecto de los efectos de poder propios de los discursos verdaderos) (**DE3**, 112). Esta redefinición de la figura del intelectual específico está relacionada con la manera en que se plantea la cuestión de la verdad. Foucault señala al respecto cinco características de la "economía política" de la verdad: 1) La verdad está centrada en los discursos científicos y en las instituciones que los producen. 2) Está sometida a una constante incitación política y económica. 3) Es objeto de difusión y consumo. 4) La verdad es producida bajo el control dominante, no exclusivo, de los aparatos políticos y económicos (la universidad, el ejército, la escritura, los *media*). 5) Está en juego en todo debate político y todo enfrentamiento social. A partir de aquí, Foucault ofrece cinco proposiciones para redefinir la figura del intelectual: 1) Se ha de entender por "verdad" un conjunto de procedimientos para la producción, la ley, la distribución, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados. 2) Entre la verdad y el poder existe una relación circular: los sistemas de poder la producen y sostienen y esta induce efectos de poder. Sería una quimera oponer una verdad sin poder a un poder sin verdad (proposición característica del intelectual universal). 3) Este régimen de la verdad no es sólo ideológico o superestructural; ha sido una condición para la formación y el desarrollo del capitalismo que funciona aun en los países socialistas. 4) El problema político fundamental del intelectual no es la crítica de los contenidos ideológicos, sino la posibilidad de constituir otra política de la verdad. 5) No se trata de liberar la verdad

de todo sistema de poder, sino de separar el poder de la verdad de sus formas hegemónicas (sociales, económicas, culturales) (**DE3**, 112-114). Por ello, el intelectual específico está inserto en una triple especificidad: la de su posición social, la de sus condiciones de vida y trabajo, la de la política de verdad de nuestras sociedades. • "Pero, si el intelectual se pone a desempeñar nuevamente el papel, que desempeñó durante ciento cincuenta años, de profeta respecto de lo que 'debe ser', de lo que 'debe pasar', se tendrán nuevamente estos efectos de dominación y se tendrán otras ideologías que funcionan de la misma manera" (**DE3**, 348). "El trabajo del intelectual no es modelar la voluntad política de los otros; es, por medio de los análisis que ha hecho en los dominios que le son propios, reinterrogar las evidencias y los postulados, sacudir las costumbres, las maneras de hacer y de pensar, disipar las familiaridades admitidas" (**DE4**, 676). Más sintéticamente, la función del intelectual consiste en diagnosticar el presente, no en razonar en términos de totalidad para formular las promesas de un tiempo que vendrá.

* *Intellectuel* [255]: **1966** [4] **DE1**: 516-517. **1971** [2] **DE2**: 192, 236. **1972** [9] **DE2**: 307-309, 331, 364. **1973** [8] **DE2**: 400, 421-422. **1974** [18] **DE2**: 525. **1975** [21] **DE2**: 703, 720, 737, 759, 772, 775-777, 782, 789. **1976** [37] **DE3**: 8, 80, 85-86, 107, 109-114. **1977** [40] **DE3**: 133, 154-160, 268, 329, 348, 384. **1978** [26] **DE3**: 475, 531, 537, 594-596, 610, 634, 667, 669. **1979** [8] **DE3**: 794, 806. **NB**: 94. **1980** [23] **DE4**: 48, 59, 64, 86-87, 92, 95-96, 105. **1981** [4] **DE4**: 181, 205. **1982** [6] **DE4**: 350. **1983** [11] **DE4**: 449, 452, 498, 520, 535-536. **1984** [26] **DE4**: 638, 675-677, 689, 747, 749. **1988** [1] **DE4**: 778.

interioridad

ARQUEOLOGÍA. Con su principio descriptivo de *exterioridad*, la arqueología renuncia a describir los enunciados como la traducción de operaciones o de procesos que se desarrollan en otro lugar –en la interioridad del sujeto, en la conciencia psicológica o en un dominio de constituciones trascendentales–, y trata de reconstruir el proceso de expresión en sentido inverso. De este modo, debemos describir los enunciados como un espacio anónimo cuya temporalidad es diversa de aquella subjetiva psicológica o trascendental (**AS**, 158-160).

PENSAMIENTO DEL AFUERA. El paso hacia un lenguaje en el que el sujeto está excluido, la incompatibilidad entre la aparición del ser del lenguaje y la conciencia de sí mismo en su propia identidad, es una experiencia que se anuncia en diferentes puntos de nuestra cultura: los ensayos de formalización, el estudio de los mitos, el psicoanálisis, la búsqueda de un logos como lugar de nacimiento de toda la razón occidental. El pensamiento de esta relación de exclusión entre el ser del lenguaje y el del hombre, el pensamiento de la interioridad de nuestra reflexión filosófica y de la positividad de nuestro saber, puede ser llamado "pensamiento del afuera" (**DE1**, 520-521).

PSICOLOGÍA. Con la desaparición del asilo clásico, hacia fines del siglo XVIII, la locura emerge de nuevo en el dominio público. El concepto negativo de alienación definido por el derecho comienza a alterarse cuando es impregnado por las significaciones morales que el hombre cotidiano atribuye a la locura. La psicología y el conocimiento de lo que hay de interior en el hombre nacieron de la conciencia pública convocada como instancia universal, como forma inmediatamente válida de la razón y la moral para juzgar a los hombres. "La interioridad psicológica ha sido constituida a partir de la exterioridad de la conciencia escandalizada" (**HF**, 560).

HELENISMO, CRISTIANISMO. La interioridad cristiana es un modo de relación consigo mismo que implica la confesión, la lucha contra las tentaciones, el desciframiento del deseo, etc. (**HS2**, 74). En las prácticas de sí mismo de la cultura helenística, conocerse a sí mismo en el movimiento de la conversión no implica el conocimiento de una interioridad. No hay tampoco una oposición entre el conocimiento de sí y el conocimiento de la naturaleza. En Séneca, por ejemplo, se da más bien lo contrario: el conocimiento de sí pasa por el conocimiento de la naturaleza (**HS**, 267). Véase: *Subjetivación*.

Intériorité [86]: **1954** [2] **DE1**: 79, 90. **1961** [13] **HF**: 236, 411, 439, 460, 471, 560, 564, 646-648. **IAK**: 71. **1962** [2] **DE1**: 194. **MMPS**: 86. **1963** [3] **DE1**: 276, 280. **NC**: 59. **1964** [1] **DE1**: 357. **1966** [20] **DE1**: 520-523, 526, 528-529, 534, 538. **MC**: 283, 365. **1967** [3] **DE1**: 568, 592. **1968** [2] **DE1**: 685, 695. **1969** [11] **AS**: 54, 98, 159, 164, 274. **DE1**: 783, 793, 819. **1970** [3] **DE2**: 23, 47. **1971** [4] **LVS**: 18, 37-38. **OD**: 51. **1972** [3] **DE2**: 284, 295. **1973** [1] **DE2**: 424. **1974** [1] **PP**: 283. **1975** [1] **AN**: 96. **1978** [3] **DE3**: 564. **STP**: 186, 237. **1979** [1] **DE3**: 820. **1982** [9] **HS**: 248, 265, 267, 277, 288, 295. **1984** [3] **HS2**: 74, 92.

interpretación

La cuestión de la hermenéutica y de la interpretación en general encuentra en Foucault una doble ubicación. Por un lado, se ocupa de establecer las condiciones histórico-epistémicas de las diferentes concepciones de la interpretación, especialmente de aquella vigente durante el Renacimiento y en el siglo XIX. El objetivo de este trabajo es llevar a cabo la arqueología de las ciencias humanas. Por otro lado, la arqueología como método de análisis histórico se distancia de los presupuestos y de los procedimientos de la hermenéutica en la medida en que busca alcanzar el punto de bifurcación entre los dos procedimientos que han dominado el campo de las ciencias humanas en el siglo XIX: la interpretación y la formalización (**DE1**, 500).

RENACIMIENTO. Durante el Renacimiento, la interpretación, en la que se superponían una semiología y una hermenéutica, era esencialmente un conocimiento de la semejanza (**MC**, 71). Véase: *Episteme renacentista*.

EPISTEME MODERNA. En ella, los métodos de interpretación hacen frente a las técnicas de formalización. Interpretación y formalización son los dos grandes métodos de la época moderna. No se trata, sin embargo, sólo de la oposición entre ellas; son técnicas correlativas cuyo suelo común está dado por el ser del lenguaje. Era necesario, en efecto, compensar la aparición múltiple del lenguaje en la época moderna o bien haciéndolo transparente a las formas de conocimiento o bien hundiéndolo en los contenidos del inconsciente. El estructuralismo y la fenomenología encuentran así su lugar común y su propio espacio (**MC**, 312).

ARQUEOLOGÍA. La descripción arqueológica, el análisis enunciativo, es un método de análisis histórico que renuncia a toda interpretación (**AS**, 143, 164). La arqueología no pretende, en efecto, descubrir un sentido que se encontraría de algún modo oculto debajo de los signos; por ello no refiere los enunciados a la interioridad de una intención, de un pensamiento, de un sujeto.

ARTEMIDORO. Foucault dedica la primera parte del tercer volumen de *Histoire de la sexualité, Le Souci de so,* al análisis de *La interpretación de los sueños* de Artemidoro. La obra de Artemidoro se sitúa en una línea que va del actor del acto sexual al soñador del sueño, del sujeto al sujeto. Partiendo del acto sexual y del rol del sujeto tal como el que sueña se lo representa en su sueño, el trabajo de interpretación tiene por objetivo descifrar lo que le sucede al que sueña cuando regresa a la vida despierta.

HUSSERL, FREUD. "De la confrontación entre Husserl y Freud nacía una doble problemática; era necesario un método de interpretación que restituyese su plenitud a los actos de expresión" (**DE1**, 79).

NIETZSCHE, FREUD, MARX. La presentación de Foucault en el Colloque de Royaumont en julio de 1964 estuvo consagrada a las técnicas de interpretación en Marx, Nietzsche y Freud (**DE1**, 564-579). Según Foucault, para comprender el sistema de interpretación del siglo XIX es necesario compararlo con el del siglo XVI, es decir, con la superposición de hermenéutica y semiología en el espacio de la semejanza. Luego de que las críticas a la semejanza (Bacon, Descartes) mantuvieran en suspenso la interpretación durante los siglos XVII y XVIII, Marx, Nietzsche y Freud fundan, en el siglo XIX, la posibilidad de una nueva hermenéutica. En primer lugar, ellos modifican profundamente el espacio de distribución de los signos, un espacio definido por la categoría nietzscheana de profundidad, la categoría marxista de bajeza

(*platitude*), la topología freudiana y las reglas para la atención psicoanalítica. En segundo lugar, la interpretación se torna una tarea infinita. "No hay absolutamente nada primero que interpretar porque en el fondo todo es ya interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino interpretación de otros signos" (**DE1**, 571). En otras palabras, la interpretación se encuentra ante la obligación de interpretarse a sí misma infinitamente. De este último principio Foucault deriva dos consecuencias. La primera muestra que el principio de la interpretación no es otra cosa que el intérprete; la interpretación es siempre la del intérprete. Este es el sentido que Nietzsche atribuye al término "psicología". La segunda, es que el tiempo de la interpretación es circular. "[...] la hermenéutica y la semiología son dos enemigas furiosas. Una hermenéutica que se repliega, en efecto, sobre una semiología cree en la existencia absoluta de los signos; abandona la violencia, lo inacabado, la infinidad de interpretaciones, para hacer reinar el terror del índice y sospechar del lenguaje. Nosotros reconocemos aquí al marxismo después de Marx. Por el contrario, una hermenéutica que se envuelve sobre sí misma entra en el dominio de los lenguajes que no cesan de implicarse a sí mismos, esta región intermedia entre la locura y el puro lenguaje. Es aquí donde reconocemos a Nietzsche" (**DE1**, 574).

Interprétation [363]: **1954** [15] **DE1**: 68-72, 78-79, 94-95, 100. **MMPE**: 9, 30. **1957** [4] **DE1**: 127-128, 131. **1961** [5] **HF**: 110, 145, 408, 549, 644. **1962** [6] **DE1**: 176, 210. **MMPS**: 9, 30, 76. **1963** [5] **NC**: XIII, 138, 157, 183, 188. **1964** [7] **DE1**: 331, 335, 345, 397, 402, 432. **1965** [3] **DE1**: 442-443. **1966** [26] **DE1**: 480, 500, 502, 526. **MC**: 32, 53, 56-57, 71, 85-86, 89, 220, 225, 311-312, 360, 366, 385, 393. **1967** [92] **DE1**: 564-577, 579, 591, 593, 596, 609. **DFA**: 10-11, 13. **1968** [4] **DE1**: 632, 705, 708, 713. **1969** [21] **AS**: 13, 36, 42, 48, 68, 80, 109, 143, 146, 158, 164, 200, 252, 261, 263. **DE1**: 772, 775, 804, 815, 839. **1970** [1] **DE2**: 45. **1971** [23] **DE2**: 171-172. **LVS**: 19, 35, 128, 201, 204, 205, 213, 252. **1972** [6] **DE2**: 265, 267, 272, 280, 282, 327. **1974** [18] **DE2**: 507, 628-631, 635, 646, 656-657. **PP**: 295. **1975** [4] **DE2**: 808-809, 815. **SP**: 53. **1976** [7] **DE3**: 23, 104. **HS1**: 89, 91. **IDS**: 20, 112, 225. **1977** [5] **DE3**: 133, 145-146, 287, 315. **1978** [11] **DE3**: 470, 479, 524, 633. **STP**: 220, 225, 274, 318. **1979** [7] **DE3**: 735, 752, 823. **NB**: 25, 75, 131, 237. **1980** [4] **DE4**: 27, 66, 113. **1981** [6] **DE4**: 174, 198, 216. **1982** [9] **DE4**: 269, 292. **HS**: 5-6, 113-114, 146. **1983** [22] **DE4**: 403, 463, 468-469, 471, 478, 480-482, 484, 487, 489, 491. **GSA**: 110, 207, 338. **1984** [43] **CV**: 65, 76, 85, 89-91, 93, 99, 101, 111, 224, 231, 259-260. **DE4**: 618, 639, 659, 692. **HS3**: 17, 23, 25, 27, 35-36, 39-43, 46, 49. **1985** [1] **DE4**: 766. **1988** [8] **DE4**: 786, 797, 803-804.

investigación

Para Foucault, ningún saber se constituye sin un sistema de comunicación, de registros, de acumulación, que es una forma de poder en sí mismo y que está ligado a otras formas de poder. Por su parte, el poder no se ejerce sin la apropiación y la distribución de saber. Ambos, saber y poder, funcionan entrelazadamente (**DE1**, 389). Desde esta perspectiva, Foucault aborda la historia de las teorías e instituciones penales, a la cual dedica el seminario de 1970-1971 y el curso de 1971-1972 del Collège de France (**DE1**, 389-393). Este último, *Surveiller et punir*, y las conferencias dictadas en Brasil bajo el título "La Vérité et les formes juridiques" (**DE1**, 538-646) constituyen los textos fundamentales acerca de esta cuestión. Foucault examina las nociones de medida (*mesure*), investigación (*enquête*) y examen como formas de poder-saber. La medida, ligada con la constitución de la ciudad griega, tenía la función de ordenar. En la evolución de la práctica judicial en Grecia, la búsqueda de una medida justa no sólo en el orden de los intercambios comerciales, sino en las relaciones sociales dentro de la ciudad, era un requisito para asegurar el orden en esta (búsqueda de un *nomos* como justa ley de distribución) (**DE1**, 244). La investigación ha sido un medio para constatar los hechos, los acontecimientos, los actos, las propiedades, los derechos, pero también la matriz de los saberes empíricos. Ha tenido, como veremos, una función de centralización en las instituciones penales de Occidente. El examen ha constituido un medio de restaura-

ción de la norma, de calificación y descalificación y, por ello, de inclusión y exclusión. En definitiva, ha sido la matriz de las ciencias humanas (**DE1**, 391). • En la tercera conferencia de "La Vérité et les formes juridiques", se plantea que la historia de la investigación comienza en Grecia. Las primeras conferencias están dedicadas a una lectura de la historia de Edipo desde este punto de vista (véase: *Edipo*). Luego de esta gran revolución democrática en el derecho griego, el segundo nacimiento de la investigación se sitúa en la Edad Media. A diferencia de la investigación griega, que cae en el olvido, la forma medieval de la investigación alcanza dimensiones extraordinarias en la historia occidental de las relaciones entre el saber y el poder (**DE1**, 572). Debemos notar que la investigación, como método de aserción de la verdad mediante la experiencia y los testimonios, no existía en el antiguo derecho germánico. Excepto en los casos de traición y homosexualidad, no había acción pública en el orden penal: la confrontación penal se situaba en el plano de los individuos, sin la intervención de ningún representante de la autoridad. Existía un proceso penal desde el momento en que un individuo o un grupo se consideraban víctimas, perjudicados por la acción de otro individuo o grupo de individuos. El proceso era, además, del orden de la lucha, de la confrontación entre los individuos concernidos. En esta confrontación se podía llegar a un acuerdo y existía la posibilidad de una compensación económica para los individuos perjudicados. En ese caso se podía recurrir a un árbitro para establecer la suma de la compensación, del rescate. Pero –es necesario precisarlo– este "rescate" o "compensación" no era tal por una falta (porque, estrictamente hablando, no había falta), sino por el perjuicio ocasionado. En pocas palabras, el procedimiento penal consistía en una confrontación, en una prueba de fuerza, que podía concluir en una transacción económica (**DE1**, 572-573). Del siglo V al X existió una confrontación continua entre el derecho germánico y el derecho romano. Con el Imperio Carolingio, el derecho romano fue desplazado por el germánico; pero tras su caída (siglo X), y especialmente a partir de los siglos XII y XIII, reaparecen los procedimientos del derecho romano. • El derecho feudal era esencialmente de tipo germánico. Foucault señala cuatro características. 1) La forma binaria de la *prueba* (*épreuve*). La prueba no era una manera de establecer o probar la verdad, sino la fuerza, el peso, la importancia de quien hablaba. Existían diferentes formas de prueba al respecto: verbales (recitación de una fórmula), juramentos, pruebas corporales, físicas (ordalías). Se trataba de recitar una fórmula sin equivocarse, de no dudar en el momento de expresar el juramento o, por ejemplo, de caminar sobre brasas. 2) La confrontación acababa con una victoria o una derrota. En ningún lugar aparece algo así como una sentencia. 3) La prueba funcionaba de manera "automática"; no se requería la presencia de un tercer personaje para juzgar sobre la veracidad de los adversarios. 4) El mecanismo de la prueba no sirve para establecer quién dice la verdad, sino quién es más fuerte y, por ello, tiene razón (**DE1**, 574-576). • Este sistema de pruebas desaparece durante los siglos XII y XIII, y en el seno de esta transformación surgirán las nuevas formas de hacer justicia (**DE1**, 577). Foucault alude a la formación de una administración de la justicia de orden institucional, estatal, en el sentido amplio del término. Este proceso, además, acompaña la aparición de la monarquía medieval. Dicha formación conlleva una serie de consecuencias. 1) De ahora en más, los individuos no tienen el derecho de resolver entre ellos sus litigios; deben someterse a un poder exterior que se impone como poder judicial y político. 2) Aparece un personaje totalmente nuevo –el procurador– como representante de un poder (del soberano, del rey) lesionado por el delito cometido. 3) Surge la noción de *infracción*. No es esta el perjuicio que un individuo puede ocasionar a otro, sino la lesión que ocasiona al orden de la ley, al poder político. 4) Ahora es el Estado, y no el individuo perjudicado, el que exige la reparación. Dentro de este nuevo sistema de administración de la justicia, era necesario resolver la manera en que se debía establecer la sentencia. Existían dos modelos para resolver este problema. Un modelo intrajurídico: en el derecho feudal, en el derecho germánico, existía un caso en el que la colectividad podía intervenir para obtener la condena de un individuo; se trataba del caso del delito *in flagranti*. Pero

este modelo debía ser de algún modo generalizado para poder justificar la intervención colectiva en el caso de los otros delitos. El segundo modelo, extrajudicial, resolvió esta cuestión mediante la investigación (*enquête*), la *inquisitio*. Este tenía un doble punto de inserción en la sociedad: por un lado, era utilizado en el orden administrativo, es decir, en cuestiones de impuestos, costumbres, renta o propiedad. En este caso, se pedía la resolución de las disputas planteadas a un grupo de personas calificadas en razón de su conocimiento. Se trataba, en definitiva, de un método de gestión administrativa. La *inquisitio* era también un procedimiento propio del orden eclesiástico. En este caso, se la denominaba propiamente *visitatio* (*generalis*, cuando el obispo, luego de un período de ausencia, consultaba a quienes concernía acerca de lo que había sucedido en ese período; *specialis*, cuando se trataba de establecer los hechos y los responsables). "La investigación tiene un doble origen: administrativo, ligado al surgimiento del Estado en la época carolingia, y religioso, eclesiástico, pero constantemente presente durante la Edad Media" (**DE1**, 583). La investigación sustituye al delito flagrante. En efecto, si es posible reunir a las personas que, bajo juramento, garanticen que han visto, que saben, que están informadas; si se puede establecer a partir de ellas que algo ha ocurrido, entonces se tendrá indirectamente, a través de la investigación, el equivalente del delito flagrante. Foucault extrae un número de conclusiones fundamentales de esta inserción de los procedimientos de la investigación en la reorganización de la justicia a partir de los siglos XII y XIII. 1) La causa de la inserción de la investigación en el seno del procedimiento judicial no ha sido la racionalización de dicho proceso, sino una transformación política. La investigación es, en realidad, una manera de ejercer el poder. 2) La noción de investigación está impregnada, en razón de su origen, de categorías religiosas. En la concepción de la alta Edad Media no había falta o infracción, sino perjuicio. A partir del siglo XIII, se da una conjunción entre la violación de la ley y la falta religiosa. 3) El modelo de la investigación judicial se difundió por numerosos dominios sociales, económicos y del saber. En este último orden, reemplazó al método de la prueba tal como funcionaba, por ejemplo, en la alquimia o en la *disputatio* de la universidad medieval (**DE1**, 584-587). • El panoptismo es una forma de ejercicio del poder que no se basa en la investigación, sino en un procedimiento completamente diferente: el examen (**DE1**, 595). Mientras que la investigación ha sido el modelo de establecimiento de la verdad a partir del cual se han constituido las ciencias empíricas, el examen ha sido la matriz de las ciencias humanas. Pero si las primeras han podido separar el modelo de la investigación de su matriz política, las segundas, en cambio, no han podido hacer esto mismo con el modelo del examen (**SP**, 226-227; véase: *Examen*). • Acerca de la función de la investigación en los procedimientos judiciales de los siglos XVII y XVIII, véanse: *Castigo*, *Confesión*. • En *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault contrapone dos concepciones de la verdad: la verdad-demostración y la verdad-acontecimiento (véase: *Verdad*). La prueba (*épreuve*) forma parte de la historia de la verdad como acontecimiento; la investigación, en cambio, de la historia de la verdad-demostración. Desde esta perspectiva nuestro autor sostiene que "se asiste, desde finales de la Edad Media, a un despliegue generalizado de la investigación sobre toda la superficie de la tierra, e incluso sobre los granos más finos de las cosas, de los cuerpos, de los gestos; una especie de gran parasitismo inquisitorial" (**PP**, 246). • En este sentido, también en *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault estudia cómo se ha transformado la medicina o, mejor, la práctica médica en relación con estas dos morfologías de la verdad. Con la aparición de la anatomía patológica, la medicina general deja de lado aquellos elementos que pertenecían a la historia de la verdad-acontecimiento para adaptarse a los procedimientos que tienen como modelo la investigación y que pertenecen a la historia de la verdad-demostración. Se refiere, en particular, a la noción médica de crisis de una enfermedad. En el caso de la psiquiatría, en cambio, esa noción reaparecerá, transformada, a partir de los procedimientos de "pruebas de realidad". Véase: *Psiquiatría*.

VOLUNTAD DE SABER. Acerca del procedimiento de la *enquête* en *Edipo rey*, véase: *Voluntad de saber*.

Enquête [359]: **1957** [1] **DE1**: 133, 162. **1961** [11] **HF**: 17, 151, 428, 447, 479, 521, 556, 563, 577. **IAK**: 55. **1963** [3] **NC**: 26, 60, 112. **1964** [1] **DE1**: 437. **1966** [10] **DE1**: 495, 548. **MC**: 13, 46, 89, 137, 214, 233, 274, 298. **1967** [1] **DE1**: 598. **1968** [2] **DE1**: 634, 720. **1969** [3] **AS**: 60, 105, 267. **1971** [71] **DE2**: 137, 174-177, 181, 193, 195-200, 203, 206, 232, 236, 238. **LVS**: 3, 32, 178, 192, 225, 230, 232, 233, 234, 243, 244, 245, 248, 249, 252, 253. **1972** [20] **DE2**: 278, 307, 316, 327, 346, 383, 390-391. **1974** [113] **DE2**: 492, 515, 541-542, 556, 570-574, 577, 581-588, 594-595, 601, 623, 625, 628, 631, 635, 642, 658. **PP**: 98, 210, 233, 246-248, 251, 256-257, 262. **1975** [35] **AN**: 85. **DE2**: 696-697. **SP**: 24, 44-46, 59-60, 72, 100, 124, 226-228, 248, 255, 273. **1976** [18] **DE3**: 25, 28, 37, 45. **HS1**: 78, 97. **IDS**: 109. **1977** [14] **DE3**: 142, 194, 196, 227-228, 245-246, 269-270, 339, 348. **1978** [9] **DE3**: 446, 509, 513, 519, 629, 684, 719. **STP**: 283. **1979** [5] **DE3**: 737, 783. **NB**: 291. **1980** [7] **DE4**: 35, 37, 41, 55, 57, 59, 67. **1981** [2] **DE4**: 213. **1982** [5] **DE4**: 320. **HS**: 165, 270, 461. **1983** [10] **DE4**: 465-466. **GSA**: 105, 107-108, 121, 134, 140. **1984** [17] **CV**: 67, 77-78, 81-82, 86, 114. **DE4**: 574, 592, 665. **HS3**: 20-21, 77. **1988** [1] **DE4**: 827.

Inquisitio [7]: **1971** [3] **LVS**: 81, 83. **1974** [4] **DE2**: 581, 583.

Jarry, Alfred (1873-1907)

Foucault toma el término "ubuesco", que utiliza para describir el funcionamiento del poder, de la obra *Ubú Rey* de Jarry. Véase: *Ubuesco*.

Alfred Jarry [2]: **1975** [1] **AN**: 26. **1978** [1] **STP**: 226.

Jenofonte (~430-~354)

Encontramos en Foucault numerosas referencias a las obras de Jenofonte que se sitúan en el contexto del análisis del cuidado de sí mismo en la Antigüedad y de la práctica de la parresia. Las referencias a Jenofonte contemplan una variedad de temas, presentados a continuación. • En *Agesilao*, de Jenofonte, el protagonista aparece como un modelo de dominio sobre sí mismo, pues renunciaba a abrazar a quienes amaba (**HS2**, 27, 71; **DE4**, 552). • La relación entre la mirada y el placer, es decir, la necesidad de dominar esta apertura directa al alma (**HS2**, 50). • El carácter común de los *aphrodisia* respecto de los hombres y los animales (**HS2**, 59). • Los preceptos de conducta de Sócrates respecto de los placeres de la bebida, la comida y el amor (**HS2**, 61-66). • Ciro como ejemplo de templanza, y la templanza en general (**HS2**, 69-78, 105). • La intemperancia como mal gobierno de sí mismo (**HS2**, 82-84). • La valoración positiva de la educación espartana. La continuidad entre el gobierno de la propia casa, de la ciudad y de sí mismo. La necesidad de ejercitarse en el gobierno de sí mismo (**HS2**, 87-92, 138; **DE4**, 721). • La alabanza del "alma viril" de la esposa (**HS2**, 97-98). • La relación entre libertad y templanza, y entre templanza y dialéctica (**HS2**, 99-101). • Los deberes conyugales y el gobierno de la propia casa. Aquí las referencias fundamentales son a la *Económica* de Jenofonte (**HS2**, 166-167, 171-195; **HS3**, 97, 173, 188-189; **HS**, 82; **DE4**, 399). • Las relaciones amorosas con los mancebos (**HS2**, 220-225, 245-246, 256-257, 261). La opción entre mujeres u hombres no expresa dos tendencias opuestas del deseo (**HS2**, 209). • La figura del consejero del gobernante (**GSA**, 185-186, 277). • La crítica del poder personal, tiránico o monárquico (**CV**, 55).

Xénophon [207]: **1971** [1] **LVS**: 96. **1978** [1] **STP**: 161. **1982** [18] **DE4**: 355. **HS**: 6, 22, 34, 42, 82, 97, 99, 155, 161, 217, 431, 434. **1983** [17] **DE4**: 388, 399-400, 406, 552. **GSA**: 94, 104, 185-186, 247, 260, 277, 279. **1984** [169] **CV**: 40, 48-49, 52-53, 55, 65, 192, 199, 204, 258, 266. **DE4**: 613, 623, 627, 674, 721. **HS2**: 27, 45, 48, 50, 53, 55-56, 59, 61, 65-67, 69-72, 75, 77-78, 82-84, 86-88, 91, 93-95, 97, 99-101, 103, 105, 117, 123, 138-139, 161, 164, 166-167, 169-172, 174-175, 179, 181-184, 193-196, 199, 201-202, 208-210, 214, 218-222, 225, 245-246, 256-257, 261, 266, 285. **HS3**: 58, 64-65, 97, 173, 188-189, 258, 272, 280. **1988** [1] **DE4**: 786.

Justi, Johann Heinrich Gottlob von (1717-1771)

Véase: *Razón de Estado*.

Johann H. G. von Justi [31]: **1976** [1] **HS1**: 35. **1978** [5] **STP**: 321, 335, 337. **1979** [2] **DE3**: 730, 742. **1981** [11] **DE4**: 158-160. **1988** [12] **DE4**: 825-826.

Kafka, Franz (1883-1924)

Kafka está entre los autores en los que la literatura cobra un sentido propiamente moderno: "con Kafka, con Bataille, con Blanchot [la literatura] se ofrece como experiencia: como experiencia de la muerte (y en el elemento de la muerte), del pensamiento impensable (y en su presencia inaccesible), de la repetición (de la inocencia originaria, siempre ahí, en el punto más cercano y siempre más alejado del lenguaje), como experiencia de la finitud (atrapada en la apertura y la exigencia de esta finitud)" (**MC**, 395). Véase: *Lenguaje*.

Franz Kafka [49]: **1963** [3] **DE1**: 255. **RR**: 17. **1964** [38] **DE1**: 298, 342-344, 348, 358, 362, 374-376, 378, 382. **1966** [1] **MC**: 395. **1969** [1] **DE1**: 793. **1970** [2] **DE2**: 82, 124. **1975** [2] **AN**: 13. **DE2**: 733. **1976** [1] **IDS**: 20. **1977** [1] **DE3**: 336.

Kant, Immanuel (1724-1804)

La relación de Foucault con Kant es, al mismo tiempo, de ruptura y de continuidad. Por un lado, la arqueología y la genealogía se oponen, desde una perspectiva nietzscheana, a la disposición kantiana, antropológica, del pensamiento moderno. Lo mismo puede decirse de la concepción foucaultiana de la ética. De este modo, para tomar un ejemplo, Foucault marca las diferencias que existen entre el "a priori histórico" y el "a priori kantiano". Mientras que este último busca las condiciones trascendentales de posibilidad del conocimiento, el "a priori histórico" no remite las condiciones de posibilidad del conocimiento a ninguna instancia trascendental, sino sólo a sus formas históricas regulares, pero contingentes (véase: *A priori histórico*). La concepción foucaultiana de la ética tampoco podría estar más alejada de una ética concebida en términos de ley universal o imperativo categórico. Para Foucault, la ética se define por una forma de relación consigo mismo que no pasa por una ley válida para todo sujeto humano, sino por lo que él denomina una "estética de la existencia", es decir, el hacer de la propia vida una obra de arte (con todo lo que tiene de singularidad el concepto de "obra de arte") (véanse: *Estética de la existencia, Ética*). Pero, por otro lado, Foucault no deja de señalar su filiación kantiana. En el artículo "Michel Foucault", se afirma, por ejemplo: "Si Foucault se inscribe en la tradición filosófica, es en la tradición crítica de Kant" (**DE4**, 631). Aunque esta frase provenga de François Ewald, la suscribió el propio Foucault con el seudónimo "Maurice Florence". Foucault también insiste en el origen kantiano de su uso del término "arqueología" (**DE2**, 221). Luego de haberlo hecho respecto del estructuralismo y de Nietzsche, también sitúa su práctica filosófica, concebida como un diagnóstico del presente, en la tradición y herencia kantianas (**DE4**, 564). Se puede explicar esta relación de ruptura y continuidad a partir del doble movimiento que Foucault atribuye a la filosofía kantiana, que dio origen tanto a una analítica trascendental de la verdad y del deber como a una ontología del presente. "Me parece que la opción filosófica con la que nos encontramos confrontados actualmente es esta: se puede optar por una filosofía crítica que se presentará como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad. Esta

forma de filosofía es la que, de Hegel a la Escuela de Fráncfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que yo he tratado de trabajar" (**DE4**, 687-688). Ruptura, entonces, respecto de la analítica de la verdad; continuidad respecto de la ontología del presente. • En varios artículos hemos mostrado las referencias precisas de Foucault a Kant. Presentamos a continuación la temática general y referimos a los artículos específicos.

LOCURA. Kant cuestiona la autoridad de la ciencia médica para reconocer la locura; se opone, así, a la posición de Zacchias (**HF**, 171, 624).

SEMEJANZA, REPRESENTACIÓN, IDEOLOGÍA. La ideología y la filosofía crítica –Destutt de Tracy y Kant– constituyen dos formas de pensamiento opuestas, pero simultáneas. La ideología no interroga el fundamento, los límites o la raíz de la representación; recorre el dominio de las representaciones en general, fija las sucesiones necesarias que aparecen en ellas, define los nexos que las ligan, pone de manifiesto las leyes de composición y descomposición. Para Kant, en cambio, la relación entre las representaciones no se funda en sus vinculaciones internas, sino en la forma en la que se vuelven universalmente válidas. Kant se ocupa de aquello a partir de lo cual toda representación es posible, es decir, el *a priori* (**MC**, 253-255).

MÁTHESIS. En la época de Descartes o Leibniz, la unificación del saber en el pensamiento filosófico no exigía un modo de reflexión específico: el saber se desplegaba en el fondo unificado y unificador de una *máthesis*. A partir de Kant el problema es completamente diferente. Por un lado, se plantea la cuestión de las relaciones entre el campo formal y el trascendental; en este nivel, los contenidos empíricos del saber se ponen entre paréntesis. Por otro lado, se plantea el problema de las relaciones entre el dominio de las empiricidades y el fundamento trascendental del conocimiento; aquí queda al margen el orden de lo puramente formal. En ninguno de los dos casos el pensamiento filosófico de la universalidad se sitúa en el mismo nivel que el campo del saber (**MC**, 260).

SUEÑO ANTROPOLÓGICO. "La antropología constituye, quizá, la disposición fundamental que ha regido y conducido el pensamiento filosófico desde Kant hasta nosotros" (**MC**, 353). Véanse: *Antropología*, *Hombre*.

NIETZSCHE. Mientras que Kant sostiene que las condiciones de la experiencia y las condiciones de los objetos de la experiencia son idénticas, Nietzsche, en cambio, piensa que entre el conocimiento y el mundo no hay ninguna relación de afinidad (**DE2**, 546). • Cuando Nietzsche habla de "conocimiento en sí", entiende algo completamente diferente de lo que entiende Kant, quien afirma la imposibilidad de un conocimiento del *en sí*, de la verdad en sí, de la realidad en sí. Nietzsche, en cambio, quiere decir que no hay una naturaleza del conocimiento, que este es siempre el resultado histórico de condiciones que no son del orden del conocimiento, sino de la actividad (**DE2**, 550-551).

ANTROPOLOGÍA EN SENTIDO PRAGMÁTICO. Como tesis complementaria para obtener el doctorado, Foucault presentó en 1961 una traducción de ese texto de Kant, acompañada por una introducción que se publicó recién en 2008. La traducción, en cambio, había aparecido en la editorial Vrin (1964) con una nota histórica (**DE1**, 288-293). De la "Introduction" de Foucault nos ocupamos en el artículo *Antropología*.

DESCARTES, MORAL. En Descartes, el conocimiento de la verdad no requiere de un trabajo de ascesis. Kant tuvo que afrontar, partiendo del sujeto cartesiano, las relaciones entre el sujeto moral y el sujeto del conocimiento. La solución de Kant ha sido encontrar un sujeto universal que, porque es universal, puede ser el sujeto del conocimiento y, sin embargo, exigir una actitud ética: la relación consigo mismo que se plantea en la *Crítica de la razón práctica*. De este modo, Kant reintroduce la moral como una forma aplicada del procedimiento racional (**DE4**, 411, 630-631). Sin embargo, en *L'Herméneutique du sujet* Foucault señala que con Descartes y Kant se elimina la exigencia de espiritualidad, es decir, del trabajo de modificación del sujeto como condición para acceder a la verdad (**HS**, 183).

ILUMINISMO, REVOLUCIÓN. Nos hemos ocupado de los dos textos escritos por Foucault en ocasión del bicentenario de la célebre respuesta de Kant a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?" en los artículos: *Diagnosticar, Ethos, Modernidad, Ontología del presente, Revolución.* Los mismos temas están expuestos en la primera lección del curso *Le Gouvernement de soi et des autres* (1983). En efecto, el famoso texto de Kant es, para Foucault, un texto fetiche (**GSA**, 8), que lee en relación con la temática general del curso: el gobierno de sí y de los otros. Más allá de esta perspectiva de análisis, nuestro autor justifica con cuatro razones la importancia de esta obra: 1) El texto es una problematización del concepto de lo público. "Lo público es una realidad, una realidad instituida y diseñada por la existencia misma de estas instituciones como la sociedad de sabios, las academias, las revistas y lo que circula dentro de estos cuadros" (**GSA**, 10). Lo público en Kant se define por esta relación entre el sabio y el lector, que no está mediada por instituciones tradicionales, las universidades, sino por esas instituciones características de la época, las academias. 2) El artículo marca el encuentro entre la *Aufklärung* cristiana y la *Aufklärung* judía, la *Haskalá*, a través del intercambio entre Kant y Mendelssohn. 3) La cuestión del presente, de la actualidad, que constituye el núcleo de este trabajo, no es enfocada de manera horizontal o longitudinal, es decir, en relación con el pasado y el futuro; sino de manera sagital o vertical: "me parece que vemos aparecer en el texto de Kant la cuestión del presente como acontecimiento filosófico al que pertenece el filósofo que habla de él" (**GSA**, 14). 4) La manera de filosofar que Kant inaugura en este texto seguirá vigente hasta nuestros días, dos siglos después. • Hay un nexo estrecho entre la reflexión kantiana sobre su propio presente, sobre la Ilustración, y el proyecto crítico. La Ilustración es la salida del hombre del estado de minoridad, que consiste en someter el entendimiento a la autoridad de un libro, la conciencia a la autoridad de un director y la vida del cuerpo a la autoridad de un médico. En cada uno de estos ejemplos, como vemos, la relación consigo mismo está mediada y atravesada por una forma de autoridad (**GSA**, 30). Lo mismo podría decirse, sostiene Foucault, del ejemplo del director de conciencia en relación con la *Crítica de la razón práctica*, y del ejemplo del médico en relación con la *Crítica del juicio.*

OBEDIENCIA, USO PÚBLICO Y USO PRIVADO DE LA RAZÓN. Kant, como dijimos, define la Ilustración como la salida del estado de minoridad; este se produce, por un lado, a causa de la oposición entre el obedecer y el razonar (por ejemplo, la religión, que dice: "no razone, obedezca", o el funcionario fiscal, "no razone, pague") y, por otro, por la reducción de la razón a su uso privado. Respecto de lo primero, Kant ve en Federico de Prusia el ejemplo del gobernante que dice: "razone, pero obedezca". Respecto de lo segundo, el uso privado de la razón se da cuando esta funciona mecánicamente o, mejor, como las piezas de una máquina, como parte de la religión o como parte de los estamentos del Estado. El uso público, en cambio, consiste en servirse de la razón de manera universal, en términos válidos para todo sujeto racional. Es en este sentido como debe entenderse, en la Ilustración, la racionalidad a la que no hay que oponer la obediencia (**GSA**, 33-36).

Immanuel Kant [417]: **1954** [1] **DE1**: 91. **1961** [93] **HF**: 167, 171, 307, 624. **IAK**: 11-17, 19-29, 31, 34, 37, 40, 47, 51, 53, 58, 60-63, 67, 69-71, 73-77. **1963** [9] **DE1**: 238-239, 241, 247, 267. **1964** [22] **DE1**: 288-292. **1965** [8] **DE1**: 446, 452, 456-457, 461. **1966** [22] **DE1**: 499, 521, 546, 553. **MC**: 175-176, 253-254, 257, 260, 269, 318, 334, 336, 352-353. **1969** [4] **AS**: 265-266. **DE1**: 781, 814. **1970** [3] **DE2**: 53, 99, 106. **1971** [27] **DE2**: 221-222, 239. **LVS**: 23, 26-30, 198, 201, 206, 210. **OD**: 67. **1972** [3] **DE2**: 371-372. **1974** [7] **DE2**: 546-547, 550-551, 594. **PP**: 294. **1975** [3] **DE2**: 692, 751. **SP**: 95. **1976** [7] **DE3**: 28, 127. **IDS**: 46, 54-55. **1977** [2] **DE3**: 193, 277. **1978** [5] **DE3**: 431-432, 442, 604. **1979** [15] **DE3**: 783, 789. **NB**: 58-60, 63, 72-73, 187, 287. **1980** [2] **DE4**: 37, 106. **1981** [5] **DE4**: 135, 184-185. **1982** [10] **DE4**: 224, 231, 279. **HS**: 27, 29, 183. **1983** [97] **DE4**: 394, 411, 438, 440, 446. **GSA**: 3, 9-25, 27-29, 31-34, 36-39, 270, 318, 322. **1984** [65] **DE4**: 562-568, 571, 577, 619, 630-631, 679-687. **1985** [5] **DE4**: 765-766, 775. **1988** [2] **DE4**: 813-814.

Klossowski, Pierre (1905-2001)

El artículo "La Prose de Actéon" (**DE1**, 326-337) está dedicado a Klossowski, cuyo lenguaje, afirma Foucault, es como la prosa de Acteón: una palabra transgresora (**DE1**, 336). Klossowski se sitúa en el cruce de dos caminos alejados aunque muy semejantes: el de los teólogos y el del Olimpo griego. Así, descubre esa cara secreta de la experiencia cristiana en la que resplandecen los dioses griegos (**DE1**, 327-328). En este espacio no aparecen ni Dios ni el Demonio; se trata de un espacio habitado por los simulacros (**DE1**, 329), que es, para Foucault, el territorio propio de la literatura. "Klossowski escribe una obra, una de estas raras obras que nos hacen descubrir: en ella se percibe que el ser de la literatura no concierne ni a los hombres ni a los signos, sino a este espacio doble, a este vacío del simulacro en el que el cristianismo ha sido encantado por su Demonio, y en el que los griegos temen la presencia centelleante de los dioses con sus flechas. Distancia y proximidad de lo Mismo, en donde nosotros reencontramos ahora nuestro único lenguaje" (**DE1**, 337). • Klossowski, al igual que Bataille y Blanchot, hace explotar la evidencia originaria del sujeto y hace surgir formas de experiencia en las que la descomposición del sujeto, su aniquilación y el encuentro con sus límites muestran que no existe esta forma originaria y autosuficiente que la filosofía tradicionalmente suponía (**DE3**, 590).

Pierre Klossowski [65]: **1963** [3] **DE1**: 240, 268, 275. **1964** [34] **DE1**: 326-329, 331-333, 335-337, 424-427. **1966** [4] **DE1**: 522, 526, 550, 555. **1968** [1] **DE1**: 704. **1970** [3] **DE2**: 27, 76, 99. **1971** [7] **DE2**: 243. **LVS**: 96, 124, 140, 210-211.**1973** [1] **DE2**: 412. **1974** [3] **DE2**: 544, 548. **PP**: 255. **1978** [5] **DE3**: 588-590. **1980** [2] **DE4**: 43, 59. **1984** [1] **CV**: 105.

Lacan, Jacques (1901-1981)

Foucault no se ocupó sistemáticamente de la obra de Lacan, pero hay numerosas referencias a él en sus textos. Se trata en general de meras remisiones, vinculadas con la problemática de las ciencias humanas y la crítica de la concepción moderna del sujeto. • A partir de Lacan, como a partir de Lévi-Strauss, las ciencias humanas instauran una relación crítica con ellas mismas (**DE1**, 447). • Lacan nos ha mostrado que el sentido es probablemente sólo un efecto de superficie: son las estructuras del lenguaje, el sistema del lenguaje –y no el sujeto–, los que hablan a través del discurso del enfermo y los síntomas de las neurosis (**DE1**, 514). • "El sujeto tiene una génesis, el sujeto tiene una formación, el sujeto tiene una historia; el sujeto no es originario. Ahora bien, ¿quién lo había dicho? Freud, sin duda; pero fue necesario que Lacan lo hiciese aparecer claramente, de ahí la importancia de Lacan" (**DE3**, 590). • Lacan mostró que la teoría del inconsciente es incompatible con la teoría del sujeto en el sentido cartesiano del término (**DE4**, 52). • Lo que constituye todo el interés y la fuerza de Lacan es que es el único, después de Freud, que vuelve a centrar la cuestión del psicoanálisis en las relaciones entre el sujeto y la verdad (**HS**, 31).

Jacques Lacan [79]: **1954** [2] **DE1**: 73. **1961** [1] **DE1**: 168. **1962** [3] **DE1**: 199. **1965** [2] **DE1**: 447. **1966** [3] **DE1**: 514, 516. **1967** [2] **DE1**: 585, 601. **1968** [4] **DE1**: 653, 665. **1969** [6] **DE1**: 752, 779, 785, 788-789, 820. **1971** [1] **LVS**: 108. **1975** [7] **AN**: 27, 49. **DE2**: 780, 782, 814. **1976** [1] **DE3**: 98. **1977** [3] **DE3**: 315, 323. **1978** [4] **DE3**: 590. **1980** [6] **DE4**: 52, 58. **1981** [17] **DE4**: 182, 198, 200, 204-205. **1982** [8] **HS**: 31, 41, 180-182. **1983** [7] **DE4**: 433, 435. **1984** [2] **DE4**: 666.

Lamarck, Jean-Baptiste (1744-1829)

A partir de Lamarck, de Jussieu y de Vicq d'Azyr, la transformación de la estructura en carácter se funda en un principio que está fuera del dominio de lo visible de la historia natural: la organización (**MC**, 239). De este modo, Lamarck cierra el ciclo de la historia natural y abre el de la biología (**MC**, 243).

Jean-Baptiste Lamarck [54]: **1966** [26] **MC**: 139, 150, 163, 166, 239, 241-245, 247, 251, 285, 287-288, 293-294. **1969** [1] **AS**: 187. **1970** [11] **DE2**: 30-31, 36-38, 40, 49. **1971** [3] **DE2**: 220, 222. **1978** [12] **STP**: 22, 28-29, 79, 89. **1981** [1] **DE4**: 162.

lenguaje

La problemática del lenguaje es, sin lugar a dudas, uno de los temas fundamentales de la reflexión filosófica de Foucault. Por un lado, ello depende del contexto en que surgió su obra. Los estudios lingüísticos, los trabajos de lo que, en términos generales, se denominó estructuralismo y hermenéutica, habían situado la cuestión del lenguaje en un primer plano. Foucault lleva a cabo una arqueología de esta primacía de la cuestión del lenguaje. En *Les Mots et les choses* y en *L'Archéologie du savoir* está particularmente atento a esa tensión entre tendencias formalistas y tendencias interpretativas que domina el tratamiento del lenguaje en el siglo XX. Igualmente importante es la literatura, en el sentido moderno y específico del término. Foucault dedica un libro a Raymond

Roussel y extensos artículos a Maurice Blanchot y Georges Bataille, entre otros. Su interés por la tensión entre interpretación y formalización, y por la literatura, donde el lenguaje se manifiesta más allá de la distinción entre el significante y el significado (**MC**, 59), aparece claramente en esa expresión que domina *Les Mots et les choses*: "el ser del lenguaje". Por otro lado, desde un punto de vista metodológico, busca definir un método de análisis histórico de descripción del lenguaje. Este será, en efecto, la arqueología, que opera en el nivel de lo que Foucault denomina "enunciados" o "formaciones discursivas". Por este camino, intenta escapar de la alternativa formalización-interpretación y encuentra para ello en la metodología histórica, específicamente en la historia de los saberes, un modo de abordar el lenguaje en su historicidad, en su dispersión, en su materialidad, es decir, sin referirlo ni a la sistematicidad formal de una estructura ni a la plétora interpretativa del significado. Aquí la cuestión no es el "ser del lenguaje", sino su uso, su funcionamiento histórico, a partir del cual Foucault define lo que entiende propiamente por "discurso" o "prácticas discursivas". En esta línea, a medida que enfoque su trabajo en la descripción no de las epistemes, sino de los dispositivos y, más ampliamente, de las prácticas, situará las prácticas discursivas en el marco de las prácticas en general, es decir, incluyendo las no discursivas. Foucault ya no se ocupará sólo o primariamente de las prácticas discursivas, sino también de las "prácticas éticas" y de aquellas con las que se ejerce el poder. La relación entre lo discursivo y lo no discursivo se convierte, de este modo, en una vía de acceso al análisis histórico de los usos del lenguaje. Para expresarlo de algún modo, la temática del "ser del lenguaje" es reemplazada por la temática de "lo que hacemos con el lenguaje". En este recorrido, Foucault pasará de considerar la incompatibilidad entre el "ser del lenguaje" y el "ser del hombre" a reflexionar sobre el uso de las prácticas discursivas como formadoras de subjetividad. • Del lenguaje considerado como práctica nos hemos ocupado en los artículos *Discurso* y *Enunciado*; de las prácticas discursivas como constitutivas de la subjetividad, en *Confesión*, *Examen*, *Hypomnémata* y *Parresia;* remitimos a ellos. En este artículo nos centraremos en la problemática del ser del lenguaje en *Les Mots et les choses*, es decir, en la incompatibilidad entre el ser del lenguaje y el ser del hombre.

EL SER DEL LENGUAJE. *Les Mots et les choses* comienza y concluye con el anuncio de la muerte del hombre. Foucault se refiere a la disposición antropológica del pensamiento moderno, es decir, a la *analítica de la finitud* y a las *ciencias humanas* (véase: *Hombre*). La aparición del hombre es la aparición de la analítica de la finitud y de las ciencias humanas, y su desaparición es la descomposición de estas. Pero esta afirmación expresa sólo una de las dos caras del análisis de Foucault; la otra concierne al ser del lenguaje. El hombre y el lenguaje, en efecto, están ligados por una incompatibilidad fundamental (**MC**, 350). La figura del hombre se ha formado a partir de la fragmentación del lenguaje, y la reaparición del ser del lenguaje nos muestra que el hombre está por desaparecer (**MC**, 397). Por ello, aunque *Les Mots et les choses* es, como dice el subtítulo, una *arqueología de las ciencias humanas*, es decir, del hombre, también podría afirmarse que es una arqueología de los modos de ser del lenguaje. En ella es posible distinguir, en paralelo con las epistemes, cuatro momentos: el lenguaje como *comentario* (Renacimiento), el lenguaje como *discurso* (Época Clásica), la *fragmentación del lenguaje* (Modernidad), la *reaparición del lenguaje* (los síntomas de la muerte del hombre). Del lenguaje como comentario nos hemos ocupado en los artículos *Comentario* y *Episteme renacentista*; del lenguaje como discurso, en los artículos *Discurso* y *Episteme clásica*. También remitimos a ellos. Nos ocuparemos, entonces, de los otros dos momentos: la fragmentación del lenguaje y su reaparición en su ser bruto.

LA FRAGMENTACIÓN DEL LENGUAJE EN LA MODERNIDAD. Durante la Época Clásica, el hombre no existía. Esto no significa que la gramática general, el análisis de las riquezas o la historia natural no se ocuparan de lo humano, sino, más bien, que constituía un problema específico, una región sui géneris. En efecto, el hombre tiene un lugar en la episteme clásica, pero este no está definido por la especificidad de su ser o por la dimensión tras-

cendental de la actividad subjetiva, sino por el juego de identidades y diferencias en el cuadro ordenado de representaciones: el hombre es un ser como cualquier otro. • En el siglo XIX (con el nacimiento de la biología, de la economía política, de la filología), los conceptos de *vida*, *trabajo* y *lenguaje* señalan los límites de la representación, es decir, la imposibilidad de reducir lo que nos es dado en ellos al juego de identidades y diferencias (imposibilidad de reducir la profundidad de la organización biológica a la linealidad taxonómica, la temporalidad de la producción al análisis de la medida del valor y la totalidad lingüística a la forma de la proposición). Estos conceptos, en cuanto nos muestran los límites del poder nominativo del discurso, indican el final de la Época Clásica, de la época del discurso, de la posibilidad de vincular el sujeto y el objeto dentro de la representación por medio del poder que esta posee de representarse a sí misma. De modo más radical, podríamos decir simplemente que el fin de la época del discurso está señalado por la imposibilidad de reducir la vida, el trabajo y el lenguaje al dominio de la representación. La representación misma se convierte en un producto de las necesidades de la vida, de las fuerzas de producción o de la historicidad del lenguaje que se da en la conciencia del hombre. A partir de este momento, el sujeto-hombre y el objeto-hombre adquieren una dimensión propia, irreductible al espacio definido por la taxonomía clásica, y, consecuentemente, el cuadro ordenado de representaciones se sustituye por un conjunto de oposiciones entre el hombre y el mundo, entre el *yo pienso* y el *yo soy*, entre el ser representante y el ser representado. En definitiva, para Foucault, durante la época del discurso, la Época Clásica, el hombre no existía ni como sujeto –fuente trascendental de las representaciones– ni como objeto –región específica de estudio–. Hacia fines del siglo XVIII, el discurso deja de desempeñar el papel organizador que poseía en el saber clásico: ya no es el medio transparente y ordenado entre el mundo de las cosas y el mundo de las representaciones. Las cosas se replegaron sobre sí mismas, fuera de la representación ordenada; aparecieron los lenguajes con su historia, la vida con su organización y su autonomía, el trabajo con su propia capacidad de producción. En el espacio que dejó libre el discurso apareció la figura del hombre (**MC**, 349). • "El objeto de las ciencias humanas no es, pues, el lenguaje (aunque hablado sólo por los hombres); es este ser que, desde el interior del lenguaje que lo rodea, se representa, al hablar, el sentido de las palabras o de las proposiciones que él enuncia y se da, finalmente, la representación del lenguaje mismo" (**MC**, 364). • A partir del siglo XIX, con la filología, con la formalización, con el retorno de la exégesis, con la literatura, el lenguaje se fragmenta y aparece entonces en sus intersticios la figura del hombre. Esta figura doble (véase: *Hombre*) asegurará ahora el nexo entre las palabras y las cosas.

FILOLOGÍA, EXÉGESIS, FORMALIZACIÓN. A partir de los análisis de Bopp, el lenguaje no es más un sistema de representaciones para descomponer y recomponer otras. En sus raíces designa los estados, las voluntades. No quiere decir lo que se ve, sino lo que se quiere; se enraíza en el sujeto, en su actividad. Como la acción, expresa una voluntad. Foucault señala dos consecuencias fundamentales de este desplazamiento: 1) Con el descubrimiento de una gramática pura, se atribuyen al lenguaje profundos poderes de expresión que no se reducen a la dimensión de la representación. 2) El lenguaje ya no está ligado a las civilizaciones por el conocimiento que ellas han alcanzado, sino por el espíritu del pueblo que las hizo nacer y las anima (**MC**, 302-303). • La filología de Bopp se opone, término a término, a cada uno de los cuatro segmentos teóricos de la gramática general (véase: *Episteme clásica*). 1) La teoría del parentesco entre las lenguas se opone a la teoría clásica de la derivación. Mientras que esta última supone factores de desgaste y mezcla asignables de la misma manera a todas las lenguas, la teoría del parentesco, en cambio, afirma la discontinuidad entre las grandes familias y las analogías internas. 2) La teoría del radical se opone a la teoría clásica de la designación. El radical es una individualidad lingüística aislable e interior a un grupo de lenguas, es núcleo de las formas verbales; en la Época Clásica, la raíz era una sonoridad indefinidamente transformable que servía ante todo para recortar nominalmente las cosas. 3) El

estudio de las variaciones internas se opone a la teoría de la articulación representativa. Ahora, las palabras se caracterizan por su morfología, no por su valor representativo. 4) El análisis interno de las lenguas se opone al valor que se atribuía al verbo "ser". El análisis de la organización interna de las lenguas rompe con la primacía de la forma proposicional (**MC**, 308). • Según Foucault, esta objetivación del lenguaje está compensada de tres maneras. 1) El lenguaje es el medio necesario de todo conocimiento científico. Por ello se entiende el sueño positivista de un lenguaje que se mantenga al ras de lo que se sabe. También por ello es posible entender la búsqueda de una lógica independiente de la gramática y todos los ensayos de formalización. 2) Se atribuye al lenguaje valor crítico. Las disposiciones gramaticales de una lengua constituyen el a priori de lo que se puede enunciar. Por ello reaparecen todas las técnicas de exégesis en el siglo XIX. Pero la exégesis, en la forma del comentario, ya no va en busca de un texto primitivo, sino que parte sólo del hecho de que estamos atravesados por el lenguaje y va en busca del lenguaje en su ser bruto. 3) Aparece la literatura (**MC**, 309-313). • Sobre formalización e interpretación, véanse los artículos respectivos.

LA REAPARICIÓN DEL SER DEL LENGUAJE

1) LINGÜÍSTICA. Etnología y psicoanálisis son, desde la perspectiva de Foucault, "contraciencias" humanas (véase: *Hombre*). Ahora bien, la etnología se aproxima al psicoanálisis, pero no asimilando los mecanismos y las formas de una sociedad a la represión de los fantasmas colectivos, sino definiendo como sistemas inconscientes el conjunto de las estructuras formales que vuelven significantes los discursos míticos y les dan su coherencia y necesidad a las reglas que rigen una sociedad. De manera simétrica, el psicoanálisis se aproxima a la etnología, no por medio de la instauración de una psicología cultural, sino a través del descubrimiento de la estructura formal del inconsciente. La etnología y el psicoanálisis se cruzan, entonces, no en las relaciones entre el individuo y la sociedad, sino en el punto en el que la cadena significante por la cual se constituye la experiencia del individuo se corta con el sistema formal a partir del cual se constituyen las significaciones de una cultura. Aparece entonces, según Foucault, la cuestión de una teoría pura del lenguaje que dé a la etnología y al psicoanálisis su modelo formal (**MC**, 392). • De este modo, la lingüística no imita simplemente lo que la biología o la economía política habían querido hacer, es decir, unificar bajo sus conceptos el campo de las ciencias humanas. La situación de la lingüística es diferente, por varias razones. 1) La lingüística se esfuerza por estructurar los contenidos mismos. No se propone simplemente una versión lingüística de los fenómenos observados; las cosas no acceden a la percepción sino en la medida en que pueden formar parte de un sistema significante. "El análisis lingüístico es más una percepción que una explicación; es decir, es constitutivo de su propio objeto" (**MC**, 393). 2) Debido a esta emergencia de la estructura, la relación de las ciencias humanas con las matemáticas se encuentra una vez más abierta, pero en una nueva dimensión. Ya no se trata de cuantificar los resultados, sino de saber si en las matemáticas y en las ciencias humanas se habla de la misma estructura. De este modo, el vínculo entre ciencias humanas y disciplinas formales se vuelve esencial, constitutivo. 3) La lingüística hace aparecer la cuestión del lenguaje en su insistencia y su forma enigmática y, de este modo, se cruza con la literatura. "Por un camino más largo y mucho más imprevisto, se es reconducido a este lugar que Nietzsche y Mallarmé habían indicado cuando uno había preguntado: '¿Quién habla?', y el otro había visto centellear la respuesta en la Palabra misma. La interrogación sobre lo que es el lenguaje en su ser retoma, una vez más, su tono imperativo" (**MC**, 394).

2) LITERATURA. Durante el Renacimiento, el ser del lenguaje se manifestaba en su forma enigmática y exigía el trabajo del comentario (entre el Texto primitivo y la interpretación infinita). La Época Clásica redujo ese ser a discurso, a su funcionamiento representativo en el dominio del conocimiento. Con la literatura, tal como se presenta en los umbrales de la Modernidad, reaparece el ser vivo del lenguaje, que muestra que la figura del hombre, tal como fue delineada por los saberes del siglo XIX, está por desaparecer, por morir (**DE1**, 500-501). Esta reorganiza-

ción de la episteme trae consigo una serie de consecuencias: 1) Convierte en quimera la idea de una ciencia del hombre que sea, al mismo tiempo, una ciencia del signo. 2) Anuncia el deterioro, en la historia europea, del antropologismo y del humanismo. 3) La literatura del siglo XIX deja de pertenecer al orden del discurso y se convierte en una manifestación del lenguaje en su espesor (**DE1**, 502). Véase: *Literatura*.

Langage [2738]: **1954** [22] **DE1**: 70-73, 78-79, 83, 91, 118. **MMPE**: 12, 19, 27-28, 64, 99. **1957** [4] **DE1**: 126, 133, 150. **DE1**: 159-161, 163-166, 170-171. **1961** [188] **HF**: 29, 33-34, 47, 63, 87, 140, 190, 203, 216, 221-223, 225, 227-228, 237, 248, 264, 272, 298-301, 303-304, 309-310, 313-315, 317-318, 387, 413, 418, 420, 423-424, 426, 428, 438-439, 441-442, 472, 489, 492-494, 545-546, 550, 552, 598, 605-606, 615-616, 631, 633, 637-640, 643, 648-649, 651-652, 654-657, 660-663. **IAK**: 37, 43, 45, 47, 50, 52, 57, 60-61, 63-67, 74, 76. **1962** [134] **DE1**: 172-184, 188-190, 192, 194-195, 198-215, 217-218, 227. **MMPS**: 12, 19, 27-28, 64, 78, 80, 82, 90, 95, 100, 104. **1963** [653] **DE1**: 230, 233-236, 239-262, 264-268, 271-274, 277-287. **NC**: V-VIII, X-XIV, 61-62, 68, 92, 94-97, 108-109, 111-116, 118, 120, 123, 127, 132, 147, 159, 162, 165, 173-175, 192, 199-203. **RR**: 7, 9, 11, 13-15, 17, 19, 22-27, 30-36, 38-40, 42-47, 49-54, 56-57, 59-64, 67, 69-76, 79, 82-85, 87, 90-91, 95, 97-98, 106, 109-110, 121, 124-126, 128-129, 133, 135, 142, 144-149, 153-156, 159-161, 163-166, 171-176, 182-190, 193-197, 199-210. **1964** [276] **DE1**: 302-304, 309-310, 312, 326, 329, 335-337, 339-340, 344-345, 353, 358, 363-364, 368-370, 372-374, 376-382, 384, 387-393, 395, 397-398, 400, 402, 404-423, 426-437. **1965** [30] **DE1**: 442-443, 450-451, 457-458, 461-462, 470-471. **1966** [805] **CUH**: 15. **DE1**: 480, 490, 493, 497, 501-504, 507, 509, 512, 515, 519-525, 531-532, 534-539, 542-546, 551, 554-555, 557, 560. **MC**: 8-14, 25, 32, 42, 44, 48-63, 65-66, 68, 70, 73, 77, 80, 90, 92-115, 117-135, 142-144, 146-151, 154, 158-160, 170-175, 179, 187, 192, 203-204, 214-223, 230, 243-250, 253, 257, 262, 264, 280, 290, 292-294, 298-304, 306-329, 331-332, 334-336, 340-342, 346-350, 355, 358-359, 361-369, 371, 373-374, 376, 379-387, 389-390, 392-397. **1967** [50] **DE1**: 564-565, 571-572, 574, 576, 583-584, 587, 589, 592-595, 598, 603, 605-606, 614, 621, 623. **DFA**: 19, 21. **1968** [46] **DE1**: 637-640, 642, 646, 650, 653, 657, 659-662, 664, 668, 671-673, 676, 678-679, 686, 695, 700, 714, 721, 724, 729. **1969** [114] **AS**: 14, 22, 26, 48, 57, 68, 82, 91, 107, 112, 114, 125, 129-131, 142, 144, 146-148, 156, 168, 172, 177, 183, 185, 190, 194, 196, 209, 211, 220, 230, 235, 247, 262, 275. **DE1**: 733, 738, 744, 746, 750-751, 774, 788, 793, 796, 807, 810, 815, 821-825, 828, 832, 835, 837-840. **1970** [44] **DE2**: 8, 10, 14-15, 19, 21-24, 82, 86, 101, 103, 105, 114, 116, 120-121, 123-125, 129, 131-132. **1971** [21] **DE2**: 143, 165-166, 170-171, 220-221, 239. **LVS**: 11, 50, 52-53, 148. **OD**: 30, 50, 63. **1972** [9] **DE2**: 262, 282, 370, 374. **1973** [13] **DE2**: 404-405, 412, 417, 425. **1974** [69] **DE2**: 472-473, 476, 481, 484, 486, 523, 525, 539, 544, 561, 635, 645, 662. **PP**: 143, 146, 149-151, 160-161, 164-165, 236, 289-290, 326-327. **1975** [18] **AN**: 33, 49, 65, 143. **DE2**: 703, 708, 710, 723, 762, 808. **SP**: 114, 139, 251, 281, 298. **1976** [16] **DE3**: 100, 118. **HS1**: 13, 25, 29, 38, 44, 47, 82, 110, 115, 152. **IDS**: 16, 202. **1977** [28] **DE3**: 145, 171, 241, 245, 249-253, 260, 303, 305, 321, 340, 342, 346, 350, 404-405, 414. **1978** [30] **DE3**: 484, 490, 492, 494, 498, 504, 541, 575, 582, 593, 707. **STP**: 89. **1979** [16] **DE3**: 745, 750, 752, 784. **NB**: 252, 268-270, 302-303, 308, 317. **1980** [2] **DE4**: 52, 71. **1981** [4] **DE4**: 169, 185, 197, 214. **1982** [28] **DE4**: 278, 344. **HS**: 41, 54-55, 148, 158, 264, 317, 319, 325-327, 348-350, 359, 366, 384-385, 388, 438. **1983** [87] **DE4**: 373, 434-435, 442-443, 462, 488, 493, 520, 546. **GSA**: 55, 58, 70, 77, 107, 151-153, 156, 158, 189, 195, 197, 203, 260, 280, 284, 287-290, 295, 297, 301, 303, 313, 323, 344. **1984** [30] **CV**: 38, 136, 141. **DE4**: 601-604, 656, 709, 736, 741. **HS2**: 18, 186, 258. **HS3**: 208. **1988** [1] **DE4**: 798.

lepra

A fines de la Edad Media la lepra desaparece del mundo occidental (**HF**, 15). La locura ocupará los lugares, físicos y simbólicos, que la lepra deja vacíos (**HF**, 21).

MODELO LEPRA/MODELO PESTE. Foucault distingue entre lo que podría llamarse un "modelo lepra" y un "modelo peste" respecto de las formas de ejercicio del poder. El modelo le-

pra, modelo de la exclusión, tiene tres características: 1) implica una separación rigurosa, una regla de no contacto entre los individuos; 2) se trata de una exclusión en un mundo exterior, más allá de los límites de la ciudad, de la comunidad; 3) esta exclusión comporta una descalificación no necesariamente moral, pero sin duda jurídica y política. En el territorio del modelo peste también hay encierro, pero se configura una práctica diferente: no es lugar de exclusión, sino objeto de análisis detallado, de reticulación minuciosa; se trata de un espacio de inclusión. Respecto de la lepra, el poder excluye; expulsa a los leprosos más allá de las fronteras de la ciudad y de las campañas, en un espacio sin determinación. Como si estuviesen muertos, son acompañados más allá de la civilización por un cortejo y ritos fúnebres, y sus bienes pasan a sus herederos. Respecto de la peste, en cambio, se pone a la ciudad en cuarentena; se establece una minuciosa reticulación del espacio habitado, designando inspectores que deben controlar que cada uno de los habitantes esté en el lugar que le es propio (encerrado en su casa); se interviene cuando alguien es víctima de la enfermedad; se lleva un exhaustivo y detallado informe de la situación, compilando registros generales, etc. Mientras que la lógica del control de la lepra lleva a la exclusión, en el caso de la peste, en cambio, la lógica del control lleva a la inclusión, a la individualización de los sujetos (**AN**, 40-44; **SP**, 200-202). "En el fondo, el reemplazo del modelo lepra por el modelo peste corresponde a un proceso histórico muy importante que yo calificaría brevemente como la invención de las tecnologías positivas de poder" (**AN**, 44).

Lèpre [45]: **1961** [22] **HF**: 15-21, 31, 80, 101, 446, 448, 540. **1963** [1] **NC**: 176. **1964** [1] **DE1**: 413. **1975** [14] **AN**: 40-41, 43-44, 50. **SP**: 200. **1977** [4] **DE3**: 218. **1978** [3] **STP**: 3, 12, 63.

ley

Véanse: *Liberalismo*, *Norma*, *Soberanía*.

Loi [1982]: **1954** [7] **DE1**: 75, 94, 112. **MMPE**: 15, 80, 109, 111. **1957** [1] **DE1**: 122. **1961** [70] **HF**: 9-10, 73, 80, 99-101, 103-105, 118, 131, 134, 143, 181, 185, 228, 238, 312-313, 363, 366, 388, 416, 422, 426, 460, 521-522, 526, 528-529, 540-541, 554-555, 557-558, 565, 578, 580-582, 600, 613, 621-622, 624, 626, 667. **IAK**: 26-27, 74. **1962** [15] **DE1**: 180, 191, 195, 198-200, 204, 208, 210, 219, 226. **MMPS**: 105. **1963** [48] **DE1**: 233, 248, 259, 266, 270, 278-279, 285. **NC**: 1, 6, 17, 38, 43, 45, 60, 66-67, 73, 75, 77, 80, 83, 91, 99, 108, 156, 175, 201-202, 208. **RR**: 13-14, 25, 52, 94, 181, 209. **1964** [5] **DE1**: 407-408, 411, 436. **1965** [3] **DE1**: 450, 469-470. **1966** [122] **DE1**: 482, 493, 501, 504, 510, 512-513, 521, 523, 527-532, 534-537. **MC**: 9, 11-12, 23-24, 34, 44, 53, 60, 104-105, 120, 122, 128, 165, 170, 182, 196, 201-202, 213, 222-223, 229, 237, 244, 248, 251, 263, 282, 291, 300, 307, 312-313, 317-318, 324, 338-339, 364, 373-374, 383, 386-387, 389. **1967** [1] **DE1**: 600. **1968** [18] **DE1**: 632, 665, 674, 681, 685, 695, 711-712, 714, 716, 719, 726, 728-729. **1969** [53] **AS**: 15-16, 18, 47, 61, 65, 68, 75-76, 100, 109, 118, 125, 138, 141, 152-153, 156, 158, 167-168, 170, 186, 193, 195, 197, 199, 211, 217-218, 220, 225, 227, 252, 267. **DE1**: 740, 759, 762, 766, 771, 807-808, 833. **1970** [10] **DE2**: 38, 46, 74, 77, 90, 92, 95-96, 101-102. **1971** [109] **DE2**: 143, 145, 150-151, 154, 194, 206, 227, 236, 244. **LVS**: 4, 17, 25, 35, 46, 72, 78, 85, 87, 89, 93, 96, 98-99, 108, 112, 114, 123-124, 143, 145-146, 149, 153-157, 159, 170-171, 174, 181-183, 185-186, 190, 196, 198-199, 225-226, 233, 236, 253. **OD**: 21, 47. **1972** [15] **DE2**: 282-284, 318, 322-324, 335, 344; 355, 381, 387. **1973** [23] **DE2**: 396, 398-399, 422, 441, 445-447, 458, 462, 464, 468. **1974** [131] **DE2**: 497, 499-500, 502, 519-520, 529, 533-534, 546, 557, 566, 579-580, 585, 589-593, 599, 601-602, 606, 609, 621, 664-666, 668. **PP**: 4, 27, 33, 38, 41, 55, 60, 93, 96-99, 107, 110, 117, 141, 151, 167, 175, 184-185, 189, 194-195, 210-211, 217, 227-229, 282-284, 333. **1975** [315] **AN**: 7-10, 15-18, 20, 22-24, 29, 38, 43, 46, 51-52, 59, 61, 76-77, 80, 85-88, 93-95, 97-98, 107-108, 114, 116-118, 127, 130-132, 135, 150, 152, 166, 171, 177, 183, 260, 302. **DE2**: 687-692, 716, 718-719, 722-723, 726-727, 730-731, 778, 798, 822-824, 826. **SP**: 13, 18-20, 22-24, 32, 37, 51-55, 57, 60, 64, 70, 75-77, 81, 83, 85, 91, 93-94, 98-100, 102-104, 107-108, 110, 112-118, 121-122, 125, 127, 155, 171, 181-182, 185-186, 225, 227, 233, 235-

238, 241, 243-245, 249, 251, 257-259, 261, 267, 271-272, 276-284, 286, 288-289, 295-300, 304-310, 314. **1976** [215] **DE3**: 29, 31, 50, 67, 73, 75, 83, 99-100, 105-106, 110-111, 113, 120, 124-125, 128. **HS1**: 10, 13-15, 30, 33, 51, 53-55, 57, 60, 64, 66-67, 72, 76-77, 97, 108-114, 117-122, 126, 128, 135, 140, 143, 145, 149-152, 169-170, 172, 181, 189-190, 195-198, 203, 205, 207, 209. **IDS**: 21-22, 24, 34-35, 38-39, 43, 46-48, 50, 53, 58-59, 61-63, 65, 71, 77, 86, 91-92, 94-95, 105, 113, 115, 117, 119, 125, 139-140, 155, 169, 172-173, 175, 180, 190, 195-197, 208, 211-212. **1977** [95] **DE3**: 134-135, 138-139, 148, 150-151, 156, 160, 176, 178, 188, 200, 225-226, 228, 234, 247, 253, 262, 268, 270, 272, 274-275, 280-281, 284, 287-290, 292-293, 295, 307, 339-340, 355-356, 361, 363, 373, 375, 378, 383, 385, 392, 414, 419, 422-425. **1978** [208] **DE3**: 443-444, 447-448, 453, 461, 463, 465, 486, 496, 507, 540, 542-544, 563, 604-605, 611, 630-631, 635, 642, 645-646, 656, 663, 673, 687, 691, 696-698, 702, 711, 713. **STP**: 6-7, 12, 47-49, 51, 57-58, 68, 72-73, 91, 102-103, 113, 116-117, 119, 137, 140-141, 157, 161, 165, 167, 169-171, 176-180, 182, 186-187, 189, 199, 201, 211-212, 217, 228, 231, 234, 243, 245, 268, 272, 280, 294, 298, 306-307, 318, 347-348, 359-361, 363-364. **1979** [178] **DE3**: 749, 753, 755, 757-758, 763-764, 766-768, 771-772, 776, 784-785, 793, 795, 797, 816, 822-823. **NB**: 15, 18, 21, 37, 39, 43, 80, 87, 96, 100, 155, 157, 169, 173-176, 178-181, 188-189, 206, 218, 245, 250, 253-255, 257-266, 278-279, 281, 289-290, 293, 309. **1980** [23] **DE4**: 8, 13, 28, 32, 57, 85-89, 92, 95, 99, 104. **1981** [55] **DE4**: 130-132, 134, 140, 145, 151, 159, 164, 167, 183-184, 186, 197-200, 202-203, 209, 215. **1982** [63] **DE4**: 222, 227, 230, 239, 246, 287, 293, 300, 308-309, 317-318, 337-338, 344, 348. **HS**: 22, 24, 101, 104, 108-110, 115, 179, 198, 230, 281, 289-290, 299, 301, 303-305, 316, 364, 429. **1983** [70] **DE4**: 368, 388, 395, 397, 399, 402, 450, 471-473, 475-476, 478-479, 483, 527, 543, 558-560. **GSA**: 33, 69, 72, 93, 97, 99, 103, 138, 146-147, 172, 182-183, 188, 236, 251, 254, 261, 272, 276, 278, 293, 339-340, 345. **1984** [120] **CV**: 72, 126, 183, 202, 206, 209, 223, 225, 243, 293, 311. **DE4**: 577, 582, 619, 622, 643, 660, 664, 670-672, 678, 689, 691, 701, 734, 739, 748. **HS2**: 15, 35, 37-38, 60, 64, 66, 72-73, 106, 162, 164, 176-177, 186-188, 220, 238-240, 244, 258, 275, 284. **HS3**: 27-28, 30, 33-34, 37, 44, 85, 91-92, 94, 96, 110, 115, 145, 157-158, 197, 202, 208-209, 215, 220, 228, 240, 248, 274. **1985** [1] **DE4**: 766. **1988** [8] **DE4**: 778, 789, 798, 819, 825.

liberalismo

Ya en su primer curso en el Collège de France, *Leçons sur la volonté de savoir* (1970-1971), Foucault se pregunta: ¿cómo se constituyó el saber de los procesos económicos del siglo XVI al XVIII? (**LVS**, 3). Algunos años más tarde, esta cuestión lo conduce a un análisis detallado del liberalismo en sus cursos en el Collège de France de 1978 y 1979, en el marco de lo que denomina la "gubernamentalidad". El "Estado gubernamentalizado", última etapa de la evolución histórica del Estado moderno, se caracteriza porque tiene como objeto la población y no el territorio, gobierna a través de los saberes (economía, medicina, psiquiatría, por ejemplo) y se articula en torno a dispositivos de seguridad. La formación del Estado gubernamentalizado coincide con la formación de la biopolítica, con la racionalización de los fenómenos propios de un conjunto de vivientes constituidos como "población" (**DE3**, 818). • Foucault resume en estos términos el debate político que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XIX: "En un sistema preocupado por el respeto de los sujetos de derecho y de la libertad de iniciativa de los individuos, ¿cómo se puede abordar el fenómeno de la 'población' con sus efectos y problemas específicos?" (**DE3**, 818). • Desde este punto de vista, Foucault no aborda la cuestión del liberalismo como una teoría ni como una ideología; tampoco como la manera en la que la sociedad se representa a sí misma, sino como "una práctica, es decir, como una 'manera de hacer' orientada hacia objetivos y regulada por una reflexión continua" (**DE3**, 819). Debemos entender el liberalismo, entonces, como un principio y un método de racionalización del ejercicio del gobierno. Esto significa dos cosas. En primer lugar, la aplicación del principio de máxima economía: los mayores resultados al menor costo. Pero ello por sí solo no constituye de ninguna manera la especificidad del liberalismo como práctica,

que consiste, en segundo lugar, en sostener que el gobierno, la acción de gobernar la conducta de los individuos desde el Estado, no puede ser un fin en sí mismo. "Mayores resultados" no se traduce en un fortalecimiento y crecimiento del gobierno y del Estado. Por ello, el liberalismo se distingue de la racionalidad política de la razón de Estado y de la tecnología que le está asociada, la *Polizeiwissenschaft* (la ciencia de la policía). Esta función, que ha sido la raíz del polimorfismo de la racionalidad liberal, se propone como objetivo limitar la acción del gobierno, exigiéndole que se justifique ante la sociedad (**DE3**, 819-820). • Ahora bien, el liberalismo como práctica-crítica de la acción gubernamental no deriva de una teoría económica o una teoría jurídica ni se reduce a ellas. El mercado ha sido un lugar privilegiado para probar la racionalidad política propia del liberalismo, es decir, la necesidad de limitar la acción del gobierno. En efecto, la economía muestra una incompatibilidad de principio entre el desarrollo óptimo del proceso económico y la maximización de los procesos gubernamentales. Por otro lado, la idea de una sociedad política fundada en el nexo contractual entre los individuos ha servido como instrumento apropiado para moderar o limitar la acción del gobierno. A pesar de ello, la relación entre liberalismo y Estado de derecho no es una relación natural y de principio; ni la democracia es necesariamente liberal ni el liberalismo es necesariamente democrático (**DE3**, 822).

NEOLIBERALISMO. En el curso titulado *Naissance de la biopolitique*, luego de algunas consideraciones históricas sobre el liberalismo clásico, que ya había abordado en el curso del año anterior, Foucault se ocupa extensamente del neoliberalismo alemán y americano. En primer lugar, sostiene, el liberalismo no es diferente de la razón de Estado, sino más bien el punto de inflexión en la curva de su desarrollo. El liberalismo es, en este sentido, el producto de la articulación de la economía política con la razón de Estado (**NB**, 30-31). La tesis de Foucault no consiste, sin embargo, en sostener que en un determinado momento los hombres políticos comenzaron a servirse del saber económico ni que la economía se convirtió en el principio organizador de la práctica gubernamental. La articulación entre política y economía se produce, más bien, porque el mercado, que había sido hasta entonces objeto privilegiado de la intervención gubernamental, se convierte, en un determinado momento, en un mecanismo de formación de la verdad.

MERCADO, RÉGIMEN DE VERDAD. Durante la Edad Media el mercado era fundamentalmente un lugar de justicia, objeto de múltiples reglamentaciones que establecían, por ejemplo, el precio justo de los productos o sancionar el fraude. A partir del siglo XVIII, el mercado deja de ser un espacio de jurisdicción para convertirse en un espacio *natural* que funciona según sus propios mecanismos. De este modo, los precios, que se forman de acuerdo con los mecanismos naturales del mercado, servirán para mostrar cuáles son las prácticas gubernamentales correctas y cuáles no (**NB**, 33).

LIBERTAD. Según Foucault, lo que se forma en el siglo XVIII, más que un liberalismo, es un naturalismo. En los fisiócratas, como en Adam Smith, en efecto, más que la libertad jurídica, lo que aparece es la espontaneidad o el mecanismo intrínseco de los procesos naturales. A pesar de ello, nuestro autor sostiene que es necesario hablar de liberalismo. "Si utilizo la palabra 'liberal' es, ante todo, porque esta práctica gubernamental que se está instalando no se limita a respetar tal libertad o tal otra o a garantizar tal libertad o tal otra. Más profundamente, ella es consumidora de libertad. [...] El liberalismo, en el sentido en que yo lo entiendo, este liberalismo que se puede caracterizar como el nuevo arte de gobernar que se forma en el siglo XVIII, implica en su corazón una relación producción/destrucción [de] la libertad" (**NB**, 65).

RIESGO, PELIGRO. De la relación entre liberalismo y libertad, Foucault extrae tres consecuencias fundamentales: 1) A diferencia de cuanto sucedía con los dispositivos de soberanía, donde la relación entre el soberano y los súbditos se regía por toda una serie de normas jurídicas en torno a la protección que el soberano debía brindar a los súbditos y que, eventualmente, estos podían reclamar; para el liberalismo, la libertad y la se-

guridad de los individuos es algo que debe arbitrarse a cada instante, de acuerdo con el riesgo. El liberalismo representa, en este sentido, una cultura del riesgo y del peligro: "los individuos están perpetuamente puestos en situación de peligro o, más bien, están condicionados a experimentar su situación, su vida, su presente, su futuro, como cargados de peligro" (**NB**, 68). 2) Con el liberalismo y su arte de gobernar asistimos a una formidable extensión de los procedimientos de control: "el panoptismo es la fórmula misma de un gobierno liberal" (**NB**, 69). 3) En el liberalismo, los mecanismos de control, como las disciplinas, no son simplemente un contrapeso de las libertades, sino, más bien, su principio motor. Las libertades democráticas, por ejemplo durante la política del Welfare, estaban garantizadas por medidas de intervención económica. Siempre existe el riesgo, en esos casos, de que los dispositivos destinados a garantizar las libertades produzcan exactamente lo contrario. Convertido en realidad, este riesgo ha sido la causa de las crisis de la "gubernamentalidad" liberal (**NB**, 70). • El liberalismo contemporáneo, el neoliberalismo, se presenta bajo dos formas principales, la alemana y la americana. La primera tiene su punto de anclaje en la República de Weimar y la segunda, en el New Deal. Ambas tienen como enemigo común a Keynes, el rechazo del dirigismo en economía, la planificación, las intervenciones de Estado a gran escala. También existen autores de referencia común: la Escuela Austríaca, Von Mises, Hayek (**NB**, 81).

NEOLIBERALISMO ALEMÁN: ECONOMÍA, ESTADO. Al respecto, Foucault parte del discurso del 28 de abril de 1948 de Ludwig Erhard ante la Asamblea de Fráncfort, que retoma las conclusiones del documento del consejo científico encargado de dirigir el proceso económico de la reconstrucción alemana. El objetivo político del discurso era argumentar la ilegitimidad de un gobierno que no respetara las libertades individuales. Según Erhard, "sólo un Estado que establece a la vez las libertades y las responsabilidades de los ciudadanos puede hablar en nombre del pueblo" (**NB**, 83). La frase, señala Foucault, no cuestiona la responsabilidad del Estado nazi, pero sí su representatividad. De ahí que, para Erhard, la libertad y el crecimiento económicos produzcan la soberanía política. La economía aparece, así, como creadora del nuevo derecho público y, al mismo tiempo, permite establecer una ruptura con las formas institucionales del régimen nazi. Así, "va a instaurarse en Alemania una nueva dimensión de la temporalidad que ya no será la de la historia, sino la del crecimiento económico" (**NB**, 87). El problema del neoliberalismo aparece, en este contexto, como exactamente inverso al que había afrontado el liberalismo clásico de la época de los fisiócratas. Para estos, ya existía un Estado y el problema era cómo ponerle límites a través de la economía. Para el neoliberalismo alemán, en cambio, el problema es cómo legitimar un Estado a partir de la economía.

SOCIALISMO. A diferencia del liberalismo, el socialismo carece de una práctica gubernamental propia: "El socialismo, de hecho, y la historia lo ha mostrado, sólo puede funcionar acoplado a otros tipos de 'gubernamentalidad'" (**NB**, 93). "El socialismo no es la alternativa del liberalismo. No son del mismo nivel, aun cuando haya niveles en los que chocan, donde no funcionan juntos. De ahí su posibilidad de simbiosis desgraciada" (**NB**, 95).

MAX WEBER, ESCUELA DE FRIBURGO, ESCUELA DE FRÁNCFORT. La Escuela de Friburgo, el ordoliberalismo, y la Escuela de Fráncfort han partido, según Foucault, de un mismo problema filosófico-político. En la base de esta dificultad se encontraba la cuestión planteada por Weber: no ya, como para Marx, la de la lógica contradictoria del capital, sino "el problema de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista" (**NB**, 109). La Escuela de Fráncfort y la Escuela de Friburgo abordaron este problema con dos planteos diferentes. Para los representantes de la primera, como Max Horkheimer, se trataba de determinar cuál podía ser la nueva racionalidad social, capaz de anular la irracionalidad económica. Para los representantes de la segunda, en cambio, como Walter Eucken, de encontrar una racionalidad económica que resolviera la irracionalidad social del capitalismo.

INTERPRETACIÓN ORDOLIBERAL DEL NAZISMO. El liberalismo había encontrado, en la Alemania del siglo XIX y de las primeras décadas del XX, cuatro grandes obstáculos: la idea de que una política nacional y una economía liberal son incompatibles, el socialismo del Estado bismarkiano, la economía planificada y el dirigismo de tipo keynesiano. Para los ordoliberales, el nazismo es, en primer lugar, el revelador del sistema de relaciones necesarias que hay entre estos cuatro elementos, y no, como sostiene la lectura histórica corriente, la forma extrema de una crisis política y económica (**NB**, 113). Desde esta perspectiva, constituye la experiencia histórico-política que hace posible descifrar lo que podría denominarse la "invariante antiliberal". En segundo lugar, los liberales ven en el nazismo un "crecimiento indefinido del poder estatal" (**NB**, 115). En este caso, aunque sea un punto de vista frecuente, es necesario tener en cuenta que también puede sostenerse la tesis contraria. En efecto, en el nazismo el Estado está subordinado al pueblo y el pueblo a la *Führertum*, a la conducción del partido. A pesar de ello, aunque "el Estado esté así subordinado, es sólo porque las formas tradicionales del Estado del siglo XIX no pueden hacer frente a esta nueva exigencia de estatización que, precisamente, la política económica del Tercer Reich exigía" (**NB**, 116). En este sentido, el nazismo implica un "suplemento de Estado" (**NB**, 116), que se presenta bajo la forma de la *Gemeinschaft* (comunidad) y de la obediencia al partido y al *Führer*. En tercer lugar, los ordoliberales atribuyen al nazismo los mismos males a nivel social que este criticaba al capitalismo, es decir, la uniformización masiva y la normalización. "Pero, dicen los neoliberales, de hecho, si se analizan las cosas, los nazis con su organización, su partido, su principio de *Führertum* [conducción], ¿qué hacen? En realidad, no hacen otra cosa más que acentuar esta sociedad de masa, esta sociedad de consumo uniformizante y normalizante, esta sociedad de signos y de espectáculos" (**NB**, 117). En conclusión, la masificación de la sociedad es vista como una consecuencia del estatismo y no del mercado. Este desarrollo del estatismo, para los neoliberales alemanes, se extiende desde el sansimonismo, es decir, desde la tecnificación de la gestión estatal, como consecuencia de los límites que el propio liberalismo se impuso en el siglo XIX, hasta la experiencia nazi.

LIBERALISMO CLÁSICO Y NEOLIBERALISMO. Foucault apoya gran parte de sus análisis acerca de las diferencias entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo en las intervenciones que tuvieron lugar a propósito del Coloquio Walter Lippmann, en 1938 en Francia. Se trata de un momento particularmente importante para la historia del liberalismo del siglo XX. Este coloquio, en efecto, sirvió para establecer los nexos entre liberales alemanes y franceses y, también, entre el ordoliberalismo alemán y el neoliberalismo americano. • El objetivo central del liberalismo clásico del siglo XVIII era tomar al mercado como principio de limitación y de organización del Estado; en otras palabras, ponía al Estado bajo la vigilancia del mercado. El mercado, cuyo motor esencial era el intercambio, no debía ser distorsionado por las intervenciones estatales. De ahí el principio del *laissez-faire*, del dejar hacer. Para los neoliberales, esta concepción del mercado se presenta como una forma ingenua de naturalismo (**NB**, 123). Entonces, el mercado no debe ser concebido en términos de intercambio y, por lo tanto, de equivalencia, sino en términos de competencia, de desigualdades. Para que ello sea posible, es necesario que existan determinadas condiciones que no se dan natural, sino artificialmente. "Hay que gobernar para el mercado, más que gobernar a causa del mercado" (**NB**, 125).

NEOLIBERALISMO ALEMÁN: DEL *LAISSEZ-FAIRE* AL LIBERALISMO POSITIVO. La clase del 14 de febrero de 1979 de *Naissance de la biopolitique* está dedicada a señalar las diferencias entre el liberalismo clásico del siglo XVIII y el neoliberalismo alemán del siglo XX. Foucault deja de lado tres interpretaciones corrientes del liberalismo contemporáneo: las que lo identifican con el *laissez-faire* de Adam Smith, con la sociedad dominada por las mercancías (que Marx denuncia en el libro primero de *El Capital*), y con el concentracionismo y el gulag, denunciados por Solzhenitsyn. El neoliberalismo no es ninguna de estas cosas (**NB**, 136). Tres desplazamientos marcan, según Foucault, su espe-

cificidad respecto del liberalismo clásico y otras formas políticas. En primer lugar, la separación entre economía de mercado y *laissez-faire* o, en otros términos, la existencia de una política activa sin dirigismo (**NB**, 137). Para los neoliberales, en efecto, el Estado es responsable de la actividad económica. El problema específico del neoliberalismo no es, en realidad, el *laissez-faire*, sino establecer cómo debe intervenir el Estado. Se trata, en otros términos, de un *liberalismo positivo* (**NB**, 138). Al respecto, Foucault ofrece tres ejemplos: la cuestión de los monopolios, las acciones económicas adecuadas y la política social. • Mientras que para la teoría económica y el liberalismo clásicos los monopolios formaban parte de la naturaleza de los procesos económicos, pues, sostenían, la competencia llevaba inevitablemente a ellos, para el neoliberalismo, en cambio, no forman parte de la lógica económica y son, más bien, ajenos al proceso económico. Desde un punto de vista histórico, sostiene que los monopolios no son el punto de llegada inevitable del desarrollo de la competencia, sino, al contrario, un fenómeno arcaico, vinculado a los privilegios acordados por el Estado a determinadas corporaciones, como el proteccionismo aduanero de las políticas nacionales (**NB**, 140-141). Desde un punto de vista económico, los monopolios ejercen un poder perturbador sólo en la medida en que pueden actuar sobre los precios y, por lo tanto, sobre el mecanismo regulador de la economía. Pero, argumentan los neoliberales, si los precios aumentan, terminará instaurándose la competencia, de modo que los monopolios, si existen, sólo podrán persistir en la medida en que actúen como si hubiese competencia, es decir, con una política de precios razonable. • Respecto de las políticas adecuadas, es necesario distinguir, según una terminología introducida por Walter Eucken, entre acciones reguladoras y ordenadoras. Las acciones reguladoras tienen como objetivo mantener la estabilidad de los precios mediante el control de la inflación. Aplicando políticas fiscales, de ahorro o de inversión, buscan reducir costos o ganancias según sea necesario. Las políticas ordenadoras, por su parte, son las que no buscan intervenir sobre la situación del mercado, sino sobre las condiciones fundamentales de la economía, las que hacen que un mercado sea posible. Estas acciones actúan sobre las condiciones materiales de la economía, los suelos por ejemplo, las condiciones culturales, técnicas o jurídicas. • En cuanto a las políticas sociales, los economistas de las políticas de bienestar, del género del New Deal, habían concebido la acción del Estado en términos de socialización del consumo mediante mecanismos de redistribución de la renta; para los neoliberales, en cambio, se trata de llevar adelante una política social individual, no socialista (**NB**, 149). Esto significa sobre todo que, en lugar de pedir a la sociedad que proteja a los individuos de los riesgos que pueden amenazarlos (enfermedades, accidentes, etc.), se busca que cada individuo pueda capitalizarse para hacer frente por sí mismo a estos posibles riesgos. "Esto quiere decir que la política social deberá ser una política que no tendrá por instrumento la transferencia de las ganancias de una parte a otra, sino la capitalización lo más generalizada posible de todas las clases sociales" (**NB**, 149). La verdadera política social será, en definitiva, el crecimiento económico. Por ello, para Foucault, el neoliberalismo no es, propiamente hablando, una forma de gobernar que respeta las leyes de la economía (como pensaban los fisiócratas), sino sobre todo una forma de gobierno de la sociedad; lo que podría llamarse un "liberalismo sociológico" (**NB**, 151). "El *homo œconomicus* que vemos constituirse no es el hombre del intercambio, no es el hombre del consumo, es el hombre de la empresa y de la producción" (**NB**, 152): el hombre competitivo. El objetivo del neoliberalismo, lo que podría denominarse, según una expresión de F. W. Rüstow, su *Vitalpolitik* (política vital), es que la trama social tenga la misma forma que la empresa (**NB**, 153-154).

ECONOMÍA, ORDEN JURÍDICO, CAPITALISMO. Para los neoliberales, el mercado no es una realidad natural, sino el resultado de un orden legal que supone la intervención del Estado. "Ser liberal no es pues, de ninguna manera, ser conservador, en el sentido de mantener los privilegios de hecho que resultan de la legislación pasada. Es, al contrario, ser esencialmente progresista, en el sentido de una perpetua adaptación del orden legal a los descubrimientos científicos, a los progre-

sos de la organización y de la técnica económicas, a los cambios de estructura de la sociedad, a las exigencias de la conciencia contemporánea" (**NB**, 167). Es imposible, por ello, comprender la especificidad teórico-política del liberalismo sin comprender su concepción del papel del Estado para establecer las condiciones jurídicas de una sociedad competitiva. Al respecto, Foucault señala, en primer lugar, que lo jurídico no es, para los neoliberales alemanes, del orden de la superestructura, una mera expresión de las relaciones económicas. Los neoliberales se sitúan, en este sentido, del lado de Max Weber, y no de Karl Marx. Más que las fuerzas productivas, los neoliberales analizan las relaciones de producción como un conjunto de actividades reguladas jurídicamente. Desde esta perspectiva, la historia del capitalismo no puede ser sino una historia económico-institucional (**NB**, 169). No existe, por ello, un capitalismo, con una dinámica única y un destino inevitable, sino diferentes formas históricas que no se reducen a la lógica necesaria del capital y que posibilitan nuevas modalidades de capitalismo. • Por ello, señala en segundo lugar Foucault, los neoliberales sostienen, al mismo tiempo, el mínimo de intervencionismo económico y el máximo de intervencionismo jurídico (**NB**, 172). Desde esta perspectiva, recurren a la noción de Estado de derecho (véase el artículo correspondiente). Renovar el capitalismo significará entonces introducir los principios generales del Estado de derecho. • Este intervencionismo jurídico de los neoliberales implica, según Foucault, en una sociedad concebida en términos empresariales de competencia, un crecimiento de la demanda judicial. "La aplicación de la ley va a adquirir una autonomía y una importancia nuevas" (**NB**, 180), que se materializarán en los tribunales administrativos.

NEOLIBERALISMO FRANCÉS. En la clase del 7 de marzo de 1979 de *Naissance de la biopolitique* Foucault se ocupa de la relación entre las ideas del neoliberalismo alemán y las políticas de Valéry Giscard d'Estaing y Raymond Barre en Francia. Existe, entre ellos, "un parentesco que salta a la vista" (**NB**, 199).

NEOLIBERALISMO AMERICANO. El surgimiento del neoliberalismo americano responde a estímulos equivalentes a los que originaron los neoliberalismos alemán y francés: la política keynesiana, los efectos sociales de la guerra y el crecimiento de la administración federal a través de programas económicos y sociales. A pesar de ello, el liberalismo americano se distingue en tres aspectos. A diferencia del europeo, no fue una reacción contra la razón de Estado; en los Estados Unidos, fue, desde la época de la revolución, fundador del Estado. Por otro lado, el liberalismo estuvo siempre presente en el corazón del debate político americano. Por último, más que una posición respecto de las políticas económicas sociales, el liberalismo también fue una manera de ser y de pensar (**NB**, 223-224). Foucault analiza dos rasgos centrales del neoliberalismo americano: la teoría del capital humano y la criminalidad y la delincuencia.

CAPITAL HUMANO. El problema de los neoliberales americanos, a partir de la crítica de la economía clásica, es reintroducir el trabajo en el análisis económico. En efecto, consideran que, en el pensamiento liberal clásico (Smith, Ricardo), el trabajo era concebido sólo como un elemento pasivo en el proceso de producción. En el caso de Marx, finalmente, también el carácter abstracto del trabajo es visto como una deficiencia de la lógica del capital. Para los neoliberales, a diferencia del liberalismo clásico, la economía no debe ser analizada simplemente en términos de procesos de producción, sino según la manera en que los recursos escasos son asignados a fines excluyentes entre sí. Desde esta perspectiva, encabezados por Gary Becker, el trabajo debe ser analizado en términos de asignación de recursos escasos. "La economía no es más el análisis de procesos, es el análisis de una actividad. No es pues el análisis de la lógica histórica de procesos, es el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos" (**NB**, 229). El trabajador ya no es un objeto dentro de un proceso, sino un sujeto activo cuya conducta es necesario estudiar en términos de racionalidad económica, de asignación de recursos escasos. El trabajo, en este sentido, comporta un capital: aptitudes, competen-

cias, etc. El trabajador se convierte en el empresario que invierte este capital en vista de un determinado beneficio. Incluso el consumidor puede ser analizado en estos términos: "él produce simplemente su propia satisfacción" (**NB**, 232).

GENÉTICA. La formación del capital humano involucra elementos tanto innatos como adquiridos. Respecto de los primeros y del desarrollo de la genética, Foucault sostiene: "si el problema de la genética suscita actualmente tanta inquietud, yo no creo que sea útil o interesante recodificar esta inquietud en los términos tradicionales del racismo" (**NB**, 234).

NEOLIBERALISMO ALEMÁN Y NEOLIBERALISMO AMERICANO: DIFERENCIAS. En el liberalismo alemán existe, según Foucault, una especie de equívoco económico-ético acerca de la noción de empresa. Por un lado, como es esencial para el neoliberalismo, la vida del individuo debe ser considerada como una empresa e inscribirse, en cuanto tal y no simplemente como individuo, en el cuadro de una multiplicidad de empresas entrelazadas entre sí. Pero, por otro lado, los neoliberales alemanes exigen lo que llaman una *Gesellschaftspolitik* (una política social) o una *Vitalpolitik* (una política vital) que compense lo que hay de frío y calculador en la dinámica de la competencia. "La sociedad de empresa con la que sueñan los ordoliberales es, pues, una sociedad para el mercado y contra el mercado" (**NB**, 247-248). Los neoliberales americanos, en cambio, llevan la concepción empresarial de la sociedad al extremo, de manera radical y exhaustiva. En primer lugar, señala Foucault, al hacer del concepto de empresa el principio de desciframiento de las relaciones sociales y de los comportamientos individuales, como la natalidad o la gestión familiar. En segundo lugar, al tomarlo también como principio para controlar y valorar el accionar del Estado. El clásico *laissez-faire* se invierte "en un no-dejar-hacer al gobierno en nombre de una ley del mercado" (**NB**, 253). Se instaura, así, una especie de tribunal económico permanente de las políticas estatales.

CRIMINALIDAD. El crimen y la pena o, mejor, el sujeto criminal y las formas de criminalización también serán abordados desde esta perspectiva. El crimen se define como la acción que pone al individuo en riesgo de ser condenado a una determinada pena. En esta definición no entra ninguna forma de sustancialización o consideración cualitativa. De igual modo, el criminal es tratado como cualquier otro actor económico: su conducta se entiende como una forma de reacción al mercado del crimen (**NB**, 258). Surge, de este modo, el concepto de *enforcement of law*, esto es, el conjunto de instrumentos –no sólo la ley– con los cuales se busca reaccionar ante la oferta criminal. Por ejemplo, la actividad, el celo, la competencia del aparato encargado de detectar a los criminales. Dos consecuencias mayores se siguen de esta concepción de la criminalidad. 1) La criminalidad va más allá de los individuos, adquiere una dimensión social que puede ser interpretada y controlada en términos de comportamiento económico. Es necesario actuar sobre el mercado en el que el individuo ofrece su crimen y encuentra una respuesta positiva o negativa. Esto da lugar a una tecnología de gestión de la criminalidad en términos ambientales. 2) El proyecto de una sociedad exhaustivamente disciplinaria, con mecanismos de normalización y de exclusión de lo no normalizable, es reemplazado por formas de intervención de "tipo ambiental": sobre las reglas más que sobre los sujetos, admitiendo procesos oscilatorios, tolerando las prácticas minoritarias (**NB**, 265). Esto generaría, en definitiva, un retroceso masivo respecto del sistema normativo-disciplinario.

HOMO ŒCONOMICUS, ECONOMÍA *VERSUS* SOBERANÍA. La perspectiva teórica abierta por el neoliberalismo, en particular el americano, plantea dos problemas fundamentales: en primer lugar, la aplicabilidad del modelo de análisis económico y, en segundo lugar, la identificación del objeto del análisis económico. En términos generales, respecto de este último se puede decir que debe ser identificado con "toda conducta finalizada que implica, en general, una elección estratégica de medios, de vías y de instrumentos" (**NB**, 272). En definitiva, toda conducta racional. Ahora bien, Foucault observa que algunos teóricos, como Gary Becker, extienden todavía más el alcance del objeto de la grilla de

inteligibilidad económica, abarcando no sólo las conductas racionales, sino también las irracionales. Según la concepción de Becker, la economía se ocupa de toda conducta de quien acepte la realidad, toda conducta que responda de manera sistemática a las modificaciones variables del medio. La economía es definida, entonces, "como la ciencia de la sistematicidad de las respuestas a las variables del medio" (**NB**, 273). Por ello, el *homo œconomicus* es aquel eminentemente gobernable (**NB**, 274). • Para mostrar esta relación entre economía y gubernamentalidad, Foucault se remonta a los orígenes de la noción de interés en la filosofía política inglesa, en particular a Hume. Su preocupación es mostrar cómo, más allá de las interpretaciones como la de Blakcstone, existe una radical incompatibilidad entre teoría del contrato y teoría del interés (**NB**, 280). En la concepción jurídica del contrato, la obligación, el deber, constituye una forma de trascendencia; el sujeto de derecho está sometido a él. En la concepción antropológico-económica del interés, el sujeto no obedece al contrato por obligación, sino simplemente por interés (**NB**, 279). • De esta heterogeneidad, según Foucault, se sigue otra que va todavía más lejos, y que concierne a la relación del sujeto de derecho, el *homo juridicus*, y del sujeto de interés, el *homo œconomicus*, con el poder político. El *homo œconomicus*, en las acciones que realiza por interés, está doblemente sometido a lo involuntario: su interés depende de una cantidad de factores y circunstancias que tienen, muchas veces, un carácter accidental; por otro lado, tampoco sabe en qué y cómo, persiguiendo su interés, beneficia a los otros. En otros términos, el *homo œconomicus* no tiene acceso a la totalidad. En el corazón de esta problemática se sitúa la noción de mano invisible, de Adam Smith. Al respecto, señala Foucault: "se insiste siempre sobre el elemento 'mano', es decir, sobre el hecho de que habría algo como una providencia que anudaría el conjunto de los hilos dispersos. Pero yo creo que el otro elemento, el de la invisibilidad, es, al menos, igualmente importante. [...] La invisibilidad es absolutamente indispensable. Es una invisibilidad que hace que ningún agente económico deba ni pueda buscar el bien colectivo" (**NB**, 283). Para Foucault, esta invisibilidad afecta no sólo a los sujetos económicos, sino también a los sujetos políticos, en particular al soberano: este no puede tener un punto de vista totalizador sobre la economía. No hay soberano económico. La incognoscibilidad de la totalidad del proceso funda la economía como ciencia; por ello, "la economía es una disciplina atea; una disciplina sin Dios, una disciplina sin totalidad" (**NB**, 285-286). Entre la estrategia conceptual del pensamiento jurídico del siglo XVIII, que busca, partiendo de los sujetos de derecho, llegar a la constitución de una unidad política definida por la existencia de un soberano que retiene una parte de la totalidad de los derechos de los individuos, y la economía política hay, por ello, una radical incompatibilidad. Fue posible una economía política, pero no una ciencia económico-jurídica (**NB**, 286). • La teoría económica basada en la noción de sujeto de interés se opone, en consecuencia, al Estado de policía, a su técnica económica, el mercantilismo, y también a la concepción de los fisiócratas.

SOCIEDAD CIVIL. Por un lado, sostiene Foucault, el arte de gobernar debe ejercerse en un espacio de soberanía; pero, por otro, ese espacio está habitado por sujetos económicos que, como vimos, no son reductibles a los sujetos de derecho que supone la lógica de la soberanía. El problema político de la Modernidad puede, entonces, formularse en estos términos: ¿cómo gobernar, como ejercicio de la soberanía, un espacio ocupado por sujetos de interés? Será necesario, para resolver esta dificultad, concebir un conjunto que pueda englobar a los individuos como sujetos de derecho y como sujetos económicos. Este conjunto, característico del arte liberal de gobernar, será la sociedad civil (**NB**, 299). Ella surge como correlato de la gubernamentalidad liberal, es decir, de una forma de racionalidad política que se hace cargo de la heterogeneidad entre lo económico y lo jurídico (**NB**, 301). • La expresión "sociedad civil" cambia de sentido, señala Foucault, a mediados del siglo XVIII. Durante la primera mitad de este siglo era sinónimo, como lo atestigua la obra de Locke, de sociedad política. En la segunda mitad del siglo, en cambio, esta superposición entre sociedad civil y sociedad política

se rompe. El ejemplo más significativo es el trabajo de Adam Ferguson, el *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. Ferguson atribuye cuatro características esenciales a la sociedad civil (**NB**, 302): 1) Ella es una constante histórico-natural. No hay naturaleza humana sin sociedad y, por lo tanto, nunca se pasó de un estado de naturaleza a otro civil. 2) Asegura la síntesis espontánea de los individuos. En este sentido, es más que la asociación de los diferentes sujetos económicos. Según Ferguson, lo que vincula a los individuos en la sociedad civil no es, fundamentalmente, la búsqueda del mayor beneficio a través del intercambio entre ellos, sino lo que llama "los intereses desinteresados": los sentimientos, la simpatía, etc. 3) Es una matriz permanente y espontánea de poder político (**NB**, 307). La estructura jurídica viene después. 4) Es el motor de la historia. Son los mismos mecanismos los que constituyen la sociedad civil y los que engendran la historia.

LIBERALISMO Y LOCURA. La Época Clásica sitúa la experiencia de la locura más allá del orden de la naturaleza y de la razón. La locura no es más la manifestación de las fuerzas de lo natural, y, como aparece con toda evidencia en Descartes, el ser razonable y la locura se excluyen mutuamente. En el siglo XVIII, a propósito de lo que se denomina la "enfermedad inglesa", la melancolía, se buscará una explicación económica y política (la riqueza, el progreso, las instituciones). Aquí desempeña su papel la noción de *medio*. En la obra de Spurzheim (*Observations sur la folie*, 1818) nos encontramos con una conceptualización de este género. Serán causas culturales de la locura la libertad de conciencia, el tormento por la búsqueda de la verdad, la libertad que no permite manejar el tiempo. Más concretamente, la nación comerciante genera miedos, la pérdida de la esperanza, el egoísmo. "El liberalismo es fácilmente portador de todos los pecados de la locura del mundo" (**HF**, 460).

LIBERALISMO Y ORGANIZACIÓN DE LA MEDICINA CLÍNICA. Véase: *Clínica*.

LIBERALISMO, UNIVERSIDAD MODERNA, DISCIPLINARIZACIÓN DE LOS SABERES. Un ejemplo de genealogía de los saberes es la organización del saber técnico y tecnológico hacia fines del siglo XVIII. Hasta entonces, secreto y libertad habían sido característicos de este tipo de saberes: un secreto que aseguraba el privilegio de quien lo poseía y la independencia de cada género de conocimiento que permitía, a su vez, la independencia de quien lo manejaba. Hacia fines del siglo XVIII, en ocasión de las nuevas formas de producción y de las exigencias económicas, se hace necesario ordenar este campo. Se instala, por decirlo de algún modo, una lucha económico-política en torno a los saberes. Aquí el Estado intervendrá para disciplinar el conocimiento con cuatro operaciones estratégicas: 1) Eliminación y descalificación de los saberes inútiles, económicamente costosos. 2) Normalización de los saberes: ajustarlos unos a otros, permitir que se comuniquen entre ellos. 3) Clasificación jerárquica: de los más particulares a los más generales. 4) Centralización piramidal. Es en esta lucha económico-política en torno a los saberes donde debemos situar el proyecto de la *Enciclopedia* y la creación de las grandes escuelas (de minas, de puentes, de caminos). Y es en este proceso de disciplinarización donde surge la ciencia (previamente existían las ciencias). La filosofía deja, entonces, su lugar de saber fundamental; se abandona la exigencia de verdad, se instaura la de la ciencia. Es en y por esta lucha, también, como surge la *universidad moderna*: selección de saberes, institucionalización del conocimiento y, consecuentemente, desaparición del sabio-*amateur*. Aparece también un *nuevo dogmatismo* que no tiene como objetivo el contenido de los enunciados, sino la forma de la enunciación: no ortodoxia, sino ortología (**IDS**, 164).

Véanse también: *Arte de gobernar*, *Estado*, *Poder pastoral*.

Libéralisme [257]: **1961** [1] **HF**: 460. **1963** [8] **NC**: 48-49, 52, 81-83, 86. **1968** [1] **DE1**: 654. **1971** [3] **DE2**: 173, 186, 190. **1975** [1] **DE2**: 722. **1976** [2] **IDS**: 164, 183. **1978** [4] **STP**: 27, 31, 49. **1979** [224] **DE3**: 764, 818-824. **NB**: 3, 23-25, 29, 31, 43, 45, 48, 53, 56, 62-71, 77, 80, 82, 88, 92, 94-97, 100, 105-106, 108, 111-112, 118, 120-123, 125, 129-130, 135, 137-139, 151, 156-158, 162, 166-168, 179-180, 184-185, 194, 198, 202, 215, 223-

225, 231, 246, 253, 286-288, 301, 317. **1980** [4] **DE4**: 36, 92, 100, 129. **1982** [1] **DE4**: 273. **1983** [4] **DE4**: 369, 374, 381, 490. **1984** [3] **DE4**: 732. **1988** [1] **DE4**: 826.

libertad

A menos que sea en términos negativos, ¿tiene sentido plantearse la cuestión de la libertad en Foucault? No se trata de una pregunta retórica; aparece con toda claridad en la discusión con Noam Chomsky. "El señor Chomsky parte de un número limitado de reglas con posibilidades infinitas de aplicación, mientras que usted, señor Foucault, subraya la inevitabilidad de la 'grilla' de nuestros determinismos históricos y psicológicos, que se aplica también a la manera en que descubrimos nuevas ideas" (**DE2**, 484). ¿Qué sentido tiene, en efecto, plantearse el problema de la libertad en una filosofía que afirma la desaparición del sujeto o la "muerte del hombre"? En realidad, para comprender la noción foucaultiana de libertad es necesario partir, precisamente, de esta disolución del sujeto y del sentido que Foucault atribuye a la muerte del hombre. Según sus análisis, las ciencias humanas nacieron en el siglo XIX. Pero esta constitución del hombre en objeto de conocimiento es correlativa de un gran mito escatológico: "hacer que este conocimiento del hombre sea tal que el hombre pueda liberarse, por medio de él, de sus alienaciones, de todas las determinaciones de las que no es dueño, que pueda, gracias a este conocimiento de sí mismo, volver a ser o convertirse por primera vez en amo y señor de sí mismo" (**DE1**, 664). La noción foucaultiana de libertad se sitúa, en primer lugar, en el abandono de este mito humanista de una esencia del hombre. La libertad no es del orden de la liberación, sino de la constitución. • Por ello, se puede decir acerca de la libertad lo que Foucault afirma acerca del sujeto: no es una sustancia o una forma que permanezcan idénticas a sí mismas (**DE4**, 718). O puede afirmarse sobre ella lo mismo que Foucault dice del poder: no es la propiedad de una sustancia, sino una forma que tiene y ha tenido diferentes configuraciones históricas. (**DE4**, 160). Para formular esta idea, se sirve de la expresión "prácticas de libertad" (**DE4**, 710). Estos son tres temas que se encuentran, de hecho, íntimamente entrelazados en el pensamiento de Foucault. Más exactamente, el concepto foucaultiano de libertad surge a partir del análisis de las relaciones entre los sujetos y de la relación del sujeto consigo mismo, las cuales se denominan, en términos generales, poder. En el caso de las relaciones de poder que se establecen entre diferentes sujetos, podemos hablar de "libertad política" (en un sentido amplio, no reducido a lo estatal, a lo institucional); en el caso de las relaciones de poder que el sujeto puede establecer consigo mismo, hablamos de "libertad ética" o también, utilizando un lenguaje más foucaultiano, de "prácticas de libertad" y "prácticas reflejas de libertad" (**DE4**, 711). En el primer caso, es decir, en las prácticas de libertad en sentido político, partiendo de la idea de que el ejercicio del poder es una manera de "conducir conductas" (**DE4**, 237), es posible calificar como libres aquellas formas de relación entre sujetos que, negativamente, no están bloqueadas, y en las que, positivamente, se dispone de un campo abierto de posibilidades; es decir, relaciones que son susceptibles de modificación. "En este juego, la libertad aparece como la condición de existencia del poder" (**DE4**, 238). En el segundo caso, es decir, en la libertad ética, esta disponibilidad de diferentes conductas, reacciones o comportamientos se ubica en un campo que se define por su reflexividad; en efecto, se trata de conductas, reacciones y comportamientos por medio de los cuales el sujeto se constituye a sí mismo, se da una forma. Foucault denomina "ética" a este trabajo por el que el sujeto se constituye a sí mismo; por ello afirma: "La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma refleja que toma la libertad" (**DE4**, 712). Como vemos, la libertad, el sujeto y el poder no son tan sólo temas íntimamente entrelazados: la libertad es la condición de existencia del poder y del sujeto. Cuando ella falta, el poder se convierte en dominación y el sujeto en objeto. Véanse además: *Estética de la existencia*, *Ethos*, *Ética*, *Poder*, *Subjetivación*. • Foucault se ha ocupado repetidas veces del concepto y del problema de la libertad en relación con los movimientos de liberación, las formas de

alienación, la locura, la prisión y la ética de la Antigüedad.

LIBERACIÓN. Respecto de la noción de liberación, Foucault mantuvo siempre una actitud de sospecha (**DE4**, 709). Las razones que explican esta desconfianza pueden reducirse a dos. En el caso, por ejemplo, de la liberación sexual o, en general, de la liberación del hombre, se supone la existencia de cierta naturaleza o fondo humano que habría sido aprisionado por diferentes procesos históricos y, por lo tanto, que basta con suprimir los productos de estos procesos para que aparezca la naturaleza humana o, simplemente, el individuo tal como es en realidad, en su verdad natural. Para Foucault, en cambio, lo que llamamos "sujeto" o "naturaleza humana" no es independiente de los procesos históricos que le dan forma. Por ello, no se trata de liberación, sino de prácticas de libertad, es decir, de la forma que podemos dar a la subjetividad. En el caso de las luchas de liberación política (de los pueblos colonizados, por ejemplo), la liberación no es suficiente; una vez obtenida, es necesario determinar las prácticas de libertad que definirán la vida política de estos pueblos. En definitiva, las luchas de liberación pueden ser una condición necesaria para las prácticas de libertad, pero, en todo caso, no son una condición suficiente (**DE4**, 711). • "Los recientes movimientos de liberación sufren por no encontrar un principio sobre el cual fundar la elaboración de una nueva moral. Tienen necesidad de una moral, pero no logran encontrar otra que aquella que se funda en un pretendido conocimiento científico de lo que es el yo, el deseo, el inconsciente, etc." (**DE4**, 386). Pero, como ha mostrado la Escuela de Fráncfort, el desarrollo del saber no constituye ninguna garantía de liberación (**DE4**, 89). Véase: *Lucha*.

ALIENACIÓN, LOCURA. En *Maladie mentale et personnalité* Foucault aborda el tema de la locura desde el punto de vista de la alienación. En este contexto, la cuestión de la libertad aparece en relación con las diferentes concepciones de la alienación. Para Santo Tomás, la posesión del demonio no compromete la libertad del individuo. La posesión se adueña del cuerpo. A partir del Renacimiento, la posesión tomará un sentido nuevo, será posesión del espíritu y, consecuentemente, abolición de su libertad (**MMPE**, 77). El alienado moderno no es un poseído, sino un desposeído, precisamente, de su libertad. Pero no se trata de la libertad abstracta, sino de la libertad moderna: "en el siglo XIX, el enfermo mental es aquel que ha perdido el uso de las libertades que le ha conferido la revolución burguesa" (**MMPE**, 80). La alienación consiste en la transferencia de los derechos de la libertad individual del enfermo a otra persona (el médico, la familia). • En el capítulo III de la última parte de *Histoire de la folie à l'âge classique* ("Del buen uso de la libertad"), Foucault analiza la relación entre el nuevo espacio asilar y la libertad de la locura. La internación ya no es más la abolición total y absoluta de la libertad, sino, más bien, un espacio de libertad restringida y organizada. Más aún, la libertad concedida a los "internos" es vista como un recurso terapéutico: hace que la locura ponga de manifiesto lo que aproxima el insensato al animal doméstico y al niño (**HF**, 544). Por ello, a fines del siglo XVIII, no se trata de la liberación de los locos, sino de una objetivación del concepto de su libertad (**HF**, 636-637). Véase: *Locura*.

PRISIÓN. Para Foucault, resulta históricamente incorrecto y restrictivo interpretar el funcionamiento de la prisión sólo en términos jurídicos de privación de la libertad. "Desde el comienzo del siglo XIX, el aprisionamiento penal supone, a la vez, la privación de la libertad y la transformación técnica de los individuos" (**SP**, 235). Véase: *Prisión*.

APHRODISIA. En el segundo volumen de *Histoire de la sexualité*, *L'Usage des plaisirs*, Foucault aborda la problematización ética de los placeres a partir del eje libertad/verdad (**HS2**, 91-107). Para los griegos de la Época Clásica, contrariamente a cuanto se afirma a veces (Hegel), la libertad individual era una preocupación mayor. "Esta libertad individual, sin embargo, no debe ser entendida como la independencia de un libre arbitrio. Aquello a lo que se enfrenta, la polaridad a la que se opone, no es un determinismo natural ni una voluntad de omnipotencia; es la esclavitud respecto de sí mismo. Ser libre respecto de los placeres es no

estar a su servicio, es no ser esclavo" (**HS2**, 92). Se trata, entonces, de una libertad activa, del dominio de sí mismo que constituye el carácter viril de la templanza. Este dominio sólo puede establecerse a partir de la relación con el logos, con la verdad (**HS2**, 99-103).

LIBERALISMO. Acerca de este como sistema de producción y consumo de la libertad, véase el artículo correspondiente.

PARRESIA. Foucault dedicó sus dos últimos cursos al concepto de parresia, entendido como un uso franco y libre del lenguaje. Véase: *Parresia*.

Liberté [1368]: **1954** [59] **DE1**: 83, 85, 87, 90-95, 99-101, 105, 109, 111-112, 115-116, 118-119. **MMPE**: 15, 68, 77, 80-82, 88, 104. **1957** [2] **DE1**: 130, 136, 164, 167. **1961** [254] **HF**: 10, 36, 87, 92, 94, 109, 123, 126, 134, 136-137, 139, 174, 177-178, 183, 186-190, 195, 198, 201, 203, 208-209, 211, 218, 232-233, 256, 269, 292, 297, 301, 306, 315, 386, 412, 419, 424-426, 458-460, 467, 491, 497, 500, 514, 516, 525-526, 528-529, 532, 534-537, 543-550, 552-555, 557, 571, 577, 583-586, 592-594, 596, 601-604, 608, 615, 619, 625, 633-637, 641-642, 650-652, 655-658, 667-668, 672, 674. **IAK**: 24, 26-28, 31-32, 34, 39-40, 53-54, 56-58, 64-67. **1962** [14] **DE1**: 180-181, 220. **MMPS**: 15, 68, 83, 86-87, 100, 103-104. **1963** [34] **DE1**: 229, 231. **NC**: 9, 33, 38-39, 45, 48-52, 65, 68-70, 75, 79-80, 85, 98, 167, 206. **RR**: 25, 88, 145, 177. **1964** [6] **DE1**: 373, 398, 400, 415, 435. **1966** [19] **DE1**: 515, 553, 556. **MC**: 7-8, 102, 114, 130, 222, 224, 247, 279, 295, 303, 329, 396. **1967** [3] **DE1**: 562, 583, 617. **1968** [17] **DE1**: 654, 656, 659, 662-664, 666-667, 681, 684, 694. **1969** [15] **AS**: 23, 148, 161, 171, 260, 271, 273. **DE1**: 738, 781, 788, 810, 832, 840. **1970** [14] **DE2**: 68-69, 71-72, 118. **1971** [26] **DE2**: 138, 145-146, 156, 164, 180, 184, 190-191, 226, 239. **LVS**: 156, 195, 206-207, 213. **OD**: 58. **1972** [8] **DE2**: 265, 271, 290, 297, 302, 330, 346. **1973** [10] **DE2**: 401-402, 410, 419, 429, 445-446, 463. **1974** [31] **DE2**: 476, 484, 486, 488-489, 495, 497, 503, 508, 517, 536, 540, 625, 656, 678, 683. **PP**: 31, 117, 154-155, 228, 264, 276, 320. **1975** [71] **AN**: 4, 7, 23, 29, 34, 100, 157-158, 196. **DE2**: 707-708, 726-727, 801. **SP**: 16, 19, 21, 23, 26, 82, 94, 107, 109, 111-112, 116, 119, 122, 148, 234-235, 238-239, 243, 247-248, 250-251, 258, 261, 266, 270, 273-274, 276, 288, 297-298. **1976** [83] **DE3**: 8, 69, 87, 92. **HS1**: 13-14, 19, 38, 80-81, 114, 117, 119. **IDS**: 105, 125, 128, 131-132, 139-140, 148, 175-176, 179-180, 182-183, 191, 202. **1977** [13] **DE3**: 195, 240, 249, 260, 262, 285, 294, 297, 361, 364. **1978** [79] **DE3**: 446, 455, 458, 461-463, 493-494, 497, 522, 539, 543-544, 550, 619, 634, 685, 714. **STP**: 31, 35-37, 42-43, 49-50, 52-54, 135, 182, 232, 311, 317, 341, 353, 361-363. **1979** [200] **DE3**: 741, 767, 789, 791, 814, 818, 824. **NB**: 13-14, 25-28, 40, 43, 53, 55-56, 63-71, 73-74, 77, 82-88, 91, 95-96, 98-100, 102, 105-106, 108, 110, 120, 122, 129-130, 139, 158, 165, 167, 177-179, 183, 185, 189, 215, 275, 289, 291, 294, 318. **1980** [5] **DE4**: 8, 73, 77, 92. **1981** [8] **DE4**: 130, 132, 160, 202, 206, 212. **1982** [92] **DE4**: 236-239, 275-277, 289, 322, 325-328, 342, 344, 351. **HS**: 63, 120, 159, 177, 216, 224, 231-232, 253, 260, 271, 279-280, 284, 289-290, 292, 295, 309, 348-350, 356-357, 364, 385, 393, 405-407, 428-429, 433. **1983** [123] **DE4**: 368, 408, 414, 449, 485, 505, 513, 516, 518, 525-527, 553-554. **GSA**: 3, 11-12, 20, 26, 33, 36-39, 43, 57-58, 63-64, 68-70, 82, 88, 98, 138-139, 155, 157, 165, 171-172, 183-188, 191, 257, 275, 279, 283, 286, 312, 320, 337. **1984** [174] **CV**: 34-36, 38, 44, 52, 57, 61, 63, 65-66, 70, 110, 136, 138, 155-156, 158, 162, 184, 207, 245, 265, 270, 277-278, 286, 297, 302, 309, 311. **DE4**: 566, 570-571, 574-576, 578, 597, 628, 645, 667, 686, 693, 698, 703, 708, 710-715, 720-721, 727-729, 731, 733, 735-736, 738, 744, 746. **HS2**: 29-30, 41, 48, 91-94, 96, 99, 106-107, 111, 218-219, 223, 230, 251, 267-268, 273, 276-277. **HS3**: 47, 54, 62, 81, 95. **1988** [8] **DE4**: 778-779, 782, 814.

libertinaje

Foucault ofrece, principalmente en *Histoire de la folie à l'âge classique*, una serie de indicaciones que esbozan una historia del libertinaje. A comienzos del siglo XVII, el libertinaje era "una inquietud ante la presencia de la sinrazón dentro de la razón misma" (**HF**, 136), una forma de escepticismo respecto de la razón en su totalidad: toda la vida es una fábula, los conocimientos no son más que estupidez, nuestras certezas

son sólo cuentos. Con la gran separación clásica entre razón/sinrazón (véase: *Locura*), este libertinaje desaparece o, más precisamente, subsiste bajo dos formas opuestas: un racionalismo que excluye completamente la sinrazón y una sinrazón del corazón que se impone al discurso de la razón. Durante la Época Clásica, el libertinaje tuvo una existencia oscura; al situarse del lado de la sinrazón, ingresa en el mundo del encierro (**HF**, 136-137). Como vemos, para Foucault, el libertinaje clásico no consiste en una forma de libertad que se arroga la razón para examinarse a sí misma, ni en una forma de libre pensamiento, sino en pasiones que subyugan a la razón y, por lo tanto, en desorden. Lo que está en juego, en definitiva, es un encuadramiento ético del libertinaje. Cuando, en el siglo XVIII, este abandone el mundo del encierro clásico, cuando Sade intente una formulación coherente de él, aparecerá con ese rostro que la gran separación clásica le había dibujado: el del sometimiento de la razón a la carne, a las pasiones. "El libertinaje, en el siglo XVIII, es el uso de la razón alienada en la sinrazón del corazón" (**HF**, 138). "El libertino es el hombre dotado de un deseo suficientemente fuerte y de un espíritu suficientemente frío para lograr hacer entrar todas las potencialidades de su deseo en una combinatoria que las agota absolutamente todas" (**DE2**, 375).

Libertinage [58]: **1961** [38] **HF**: 103, 115, 122, 128, 134-140, 150, 208, 459, 485-486, 490, 526, 535, 537, 634, 667, 669, 683. **IAK**: 25. **1964** [1] **DE1**: 417. **1966** [1] **MC**: 222. **1972** [1] **DE2**: 375. **1974** [1] **PP**: 18. **1975** [8] **AN**: 92-94, 115, 117, 229. **SP**: 214. **1976** [1] **DE3**: 102. **1977** [2] **DE3**: 245-246. **1980** [2] **DE4**: 117, 123. **1983** [2] **DE4**: 532. **1984** [1] **CV**: 185.

libido

La libido, principal problema de la voluntad para San Agustín, es el movimiento autónomo de los órganos sexuales (**DE4**, 176). "Con las técnicas de sí ligadas al monaquismo, la sexualidad primaba sobre la libido, que era un problema social, un problema típico de una sociedad en la que el combate con los otros, la competencia con los otros en el dominio social, tenía una gran importancia." En este sentido, el monaquismo no representa una mera aversión a la carne sino, más bien, una forma de abordarla, de elaborarla (**DE4**, 661). Véase: *Carne*.

Libido [43]: **1954** [7] **MMPE**: 23, 26, 29-30, 37, 43, 84. **1957** [1] **DE1**: 143. **1961** [1] **HF**: 47. **1962** [7] **MMPS**: 23, 26, 29-30, 37, 43, 96. **1963** [1] **NC**: 167. **1969** [1] **DE1**: 805. **1970** [1] **DE2**: 131. **1974** [1] **DE2**: 639. **1975** [4] **AN**: 203. **DE2**: 779, 787. **1977** [3] **DE3**: 133, 263, 424. **1981** [7] **DE4**: 176. **1982** [4] **DE4**: 299, 302-303, 306. **1983** [1] **DE4**: 541. **1984** [4] **DE4**: 661. **HS2**: 11.

literatura

La literatura ha desempeñado un papel fundamental en la obra de Foucault, sobre todo hasta *Les Mots et les choses*. Para ser más precisos, no se trata de la literatura entendida en términos generales, sino en su sentido moderno, la que aparece hacia fines del siglo XVIII. Por un lado, y esta es una primera razón de la importancia de la literatura para Foucault, ella nos muestra la incompatibilidad fundamental entre el ser del hombre y el ser del lenguaje. Por otro lado, representa ese espacio en el que quedan fuera de juego los métodos del análisis hermenéutico y estructuralista: el ser de la literatura no puede analizarse ni desde el punto de vista del sentido ni desde el del significante. Por ello, se puede afirmar que, en la época de *Les Mots et les choses* y en los escritos de la década de 1960, la literatura representa el espacio de una alternativa a los métodos de análisis del discurso vigentes. Nos hemos ocupado de esta problemática en el artículo *Lenguaje*. De la literatura como *ausencia de obra* nos hemos ocupado en el artículo *Locura*. Aquí nos interesa desarrollar qué entiende Foucault estrictamente por literatura. • Ahora bien, para comprender el sentido que Foucault atribuye al término, resulta conveniente partir de la situación del lenguaje en la episteme renacentista. En ese marco, el lenguaje existe, en primer lugar, como una marca de las cosas (**MC**, 57). Foucault aplica aquí la noción de *signatura* (véase: *Episteme renacentista*).

Estas marcas de las cosas, dispuestas por el Creador, dan lugar a dos textos: el del *comentario*, que las retoma para convertirlas en signos descubriendo en ellas el trabajo de la semejanza, y el texto que este comentario lee cuando descubre y retoma los "signos de las cosas". El modo de existencia fundamental del lenguaje en el Renacimiento está determinado por la escritura y, ante todo –insistimos–, por la escritura de las cosas. En la Época Clásica, esta "escritura de las cosas" desaparece y el funcionamiento del lenguaje queda encerrado en los límites de la representación: ya no va del texto al comentario y del comentario al texto a través de las escritura de las cosas, sino que se ubica en el espacio que va del significante al significado. El problema de la Época Clásica es, entonces, determinar de qué modo un significante está unido a un significado o, mejor, cómo en el dominio de la representación está representada la relación entre ambos. El lenguaje se ha convertido, de este modo, en discurso. Ya no es "escritura de las cosas", sino "despliegue de la representación" (**MC**, 58). Palabras y cosas se separan. El lenguaje está ahora sometido al pensamiento: es la expresión sucesiva de lo que se nos ofrece simultáneamente en él. Ahora bien, ese "ser vivo del lenguaje" que existía durante el Renacimiento reaparece hacia fines del siglo XVIII. Entonces, el lenguaje desborda el universo de la representación y del pensamiento, y escapa de los límites que le imponen las nociones de significante y significado. En su sentido moderno, aparece la literatura y, con ella, el ser vivo del lenguaje. Esta reaparición es contemporánea a la formación de la biología, la filología y la economía política (véase: *Hombre*). Al igual que el ser del lenguaje, también los objetos de estas disciplinas escapan al mundo de la representación. Las obras de Artaud, Roussel, Kafka, Bataille y Blanchot nos revelan este nuevo modo de ser del lenguaje (**MC**, 395). Por ello, la literatura moderna es aquella de cuyo lenguaje el sujeto está excluido o, para utilizar la expresión de Foucault sobre Blanchot, aquella en cuyo lenguaje aparece la experiencia del *afuera*, cuyas categorías son la "atracción" para Blanchot, el "deseo" para Sade, la "materialidad del pensamiento" para Artaud, la "transgresión" para Bataille (**DE1**, 525). Foucault se ha ocupado de todos ellos. Remitimos a los artículos dedicados a estos autores y a estas nociones.

Littérature [698]: **1954** [5] **DE1**: 83, 88-89, 91, 96. **1961** [19] **DE1**: 168. **HF**: 27-30, 43-44, 56, 60, 62, 258, 404, 450, 453, 499, 596, 638, 649. **1962** [1] **MMPS**: 79. **1963** [26] **DE1**: 246, 248-249, 253-256, 260-261, 278-279, 281, 283. **NC**: 74. **RR**: 55, 126, 136, 209. **1964** [43] **DE1**: 294, 296, 298, 327, 337-339, 343, 356, 367, 369-370, 377, 381, 390, 398, 407-408, 412, 418-421, 424, 429-430, 432, 435, 437. **1965** [9] **DE1**: 443, 450. **1966** [67] **DE1**: 501-502, 507, 515, 517, 519-520, 538, 543-544, 552, 554-557. **MC**: 53, 58-59, 62, 95, 103, 119, 134, 233, 298, 313-314, 317, 394-395, 397. **1967** [10] **DE1**: 592-594, 597, 600. **1968** [8] **DE1**: 660, 693, 697, 701-702. **1969** [20] **AS**: 10, 13, 33, 37, 123, 129-130, 135, 179, 181. **DE1**: 770, 799, 812, 842-843. **1970** [100] **DE2**: 69, 74, 104-105, 107-109, 112, 115-126, 131-132. **1971** [15] **DE2**: 166, 170-171, 188, 203, 215, 218, 220, 227. **OD**: 20, 29. **1972** [9] **DE2**: 270, 280-281, 351, 393. **1973** [9] **DE2**: 409-410, 412-413, 425. **1974** [14] **DE2**: 524, 539, 597, 648, 653. **PP**: 144, 169, 218, 295, 315, 333-334. **1975** [68] **AN**: 26, 43, 50, 61, 69, 72, 75, 91-92, 99, 133, 165, 219-221, 224-226, 229, 236, 245, 300. **DE2**: 689, 707, 732, 734, 740, 743, 797, 801, 819. **SP**: 69-72, 292-293. **1976** [31] **DE3**: 7, 20, 41, 85, 93, 100-102, 108. **HS1**: 30, 40, 80, 134. **IDS**: 20, 74, 101, 122, 130, 147, 172, 189, 212, 235. **1977** [39] **DE3**: 238-239, 250-253, 261-262, 305, 325, 330, 368, 391, 399, 403, 410, 412-414. **1978** [81] **DE3**: 489-490, 500, 560, 571, 575, 615, 625, 636-639, 641, 677-678. **STP**: 91-96, 98, 127, 133, 137, 139-142, 149, 155, 160, 173, 189, 230-231, 247-248, 335, 349. **1979** [9] **DE3**: 733, 771, 815. **NB**: 68, 130, 143, 159, 268, 274. **1980** [3] **DE4**: 103, 115, 122. **1981** [10] **DE4**: 136, 140, 144, 156-157, 173, 176-177. **1982** [34] **DE4**: 252, 254, 270, 323, 328-329, 335. **HS**: 82, 142, 159, 172, 206, 209, 239, 258, 286, 296, 310, 357-358, 392-393, 431, 451. **1983** [18] **DE4**: 387, 405, 408, 416, 419, 423, 462, 523, 531, 548, 550. **GSA**: 72, 114, 141, 288, 337. **1984** [45] **CV**: 9, 11, 18, 35, 40, 55, 70, 172-173, 177, 299-301, 305. **DE4**: 601, 603, 605, 607, 612-613, 625, 628, 666. **HS2**: 22, 25, 48, 101, 147, 211, 235, 273. **HS3**: 16, 97,

122, 162, 165, 227, 253, 262-263. 1988 [5] **DE4**: 802, 808, 812, 820, 824.

locura

En este artículo reunimos varios temas de los que Foucault se ha ocupado extensamente: la locura, la enfermedad mental, la alienación, la sinrazón. Tratarlos por separado habría implicado no pocas repeticiones y referencias recíprocas. Además, como hicimos en el artículo *Clínica*, hemos querido ofrecer aquí un esquema de lectura de *Histoire de la folie à l'âge classique*. Se trata de un eje temático que se extiende desde la primera publicación de Foucault, *Maladie mentale et personnalité* (1954), hasta los cursos en el Collège de France, especialmente *Le Pouvoir psychiatrique* (1973-1974) y *Les Anormaux* (1974-1975, publicado en 1999). En este largo camino, *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), su primera gran obra, representa ese momento decisivo en el que Foucault define en sus propios términos (ya no a partir de los instrumentos conceptuales que había adquirido durante su formación) cada uno de los temas mencionados. Recorrer este camino, al precio de extendernos quizá demasiado, resulta necesario al menos por tres razones fundamentales: para comprender la formación de la metodología de trabajo de Foucault, para situar su posición respecto de las ciencias humanas y del *hombre* en general y para mostrar uno de los puntos de inserción de su interés por la literatura. • En el presente artículo, nos ocupamos de las tres obras que abordan la cuestión de la locura y de la enfermedad mental: *Maladie mentale et personnalité*, *Histoire de la folie à l'âge classique* y *Maladie mentale et psychologie*. En el artículo *Psiquiatría*, en cambio, abordamos el contenido de los dos cursos dictados en el Collège de France que se ocupan fundamentalmente de la historia de la práctica psiquiátrica en el siglo XIX y de la noción de anomalía, esto es, *Les Anormaux* y *Le Pouvoir psychiatrique*. Este último puede ser considerado como un segundo volumen de *Histoire de la folie à l'âge classique* (**PP**, 14).

MALADIE MENTALE ET PERSONNALITÉ. METAPATOLOGÍA, EVOLUCIÓN, HISTORIA, EXISTENCIA. *Maladie mentale et personnalité* comienza con la formulación de dos preguntas: "¿en qué condiciones se puede hablar de enfermedad en el dominio psicológico?" y "¿qué relaciones pueden establecerse entre la patología mental y la patología orgánica?". La tesis de Foucault se resume en estos términos: no puede hablarse de "enfermedad mental" a partir de una metapatología, es decir, de un cuadro conceptual común a la patología orgánica y a la patología mental, sino sólo a partir de una reflexión sobre *el hombre mismo* (**MMPE**, 1-2). En este sentido, además del concepto de enfermedad mental, resulta interesante determinar qué entiende Foucault, a esta altura, por "el hombre mismo". El primer capítulo de esta obra se ocupa de los conceptos elaborados a partir de esa metapatología que gobierna la medicina orgánica y la medicina de la mente, y de las dificultades de estos conceptos. En cuanto a lo que Foucault denomina "patología mental clásica", se ocupa de autores como Dupré (*La Constitution émotive*, 1911), Lavastine, Barbé y Delmas (*La Pratique psychiatrique*, 1929), Baller ("La Psychose périodique", 1909-1910), Kraepelin (*Lehrbuch der Psychiatrie*, 1889) y Bleuler (*Demencia precoz o el grupo de las esquizofrenias*, 1911). Encontramos en ellos las definiciones de la histeria, de la psicastenia, de las obsesiones, de las manías depresivas, de la paranoia, de la psicosis, etc. Según Foucault, los análisis de estos autores proceden del mismo modo que la patología orgánica. Por un lado, delimitan una serie de síntomas; por otro, definen a partir de ellos las entidades nosológicas (**MMPE**, 7). En este sentido, las enfermedades son esencias, pero son también realidades naturales, no sólo abstracciones. En efecto, las enfermedades evolucionan; pueden presentar variantes. En resumen, la enfermedad mental es una "especie natural". Ahora bien, al proceder de este modo nos encontramos con un paralelismo de métodos entre la patología orgánica y la mental, un paralelismo abstracto que deja de lado el problema de la unidad humana y de la totalidad psicosomática. Para hacer frente a esta dificultad, la patología evoluciona en la dirección de la totalidad, es decir, de una concepción de la enfermedad como alteración de todo el organismo. La enfermedad deja de ser, entonces, esa especie natu-

ral que se interpone en el funcionamiento del organismo. En la patología orgánica, por ejemplo, aparece la importancia del sistema hormonal y de sus perturbaciones; en la patología mental, la idea de que la enfermedad es una alteración de la personalidad en su totalidad. Las psicosis son entendidas como perturbaciones globales de la personalidad; las neurosis, como perturbaciones sectoriales. Pero, para Foucault, "sólo por un artificio del lenguaje se puede dar el mismo sentido a las 'enfermedades del cuerpo' y a las 'enfermedades del espíritu'. Una patología unitaria, que utilizase los mismos métodos y los mismos conceptos en el dominio psicológico y en el fisiológico, es actualmente del orden del mito, aun cuando la unidad del cuerpo y del espíritu sea del orden de la realidad" (**MMPE**, 12). Y esto por varias razones. La coherencia psicológica es diferente de la cohesión orgánica. A diferencia de la medicina orgánica, en psiquiatría la noción de personalidad vuelve singularmente difícil la distinción entre lo normal y lo patológico. Finalmente, en la patología mental no se puede aislar la realidad del enfermo del medio en el que se encuentra. No es posible, como en la medicina orgánica, utilizar instrumentos terapéuticos que funcionan a partir del aislamiento del enfermo. Como consecuencia de ello, en la patología mental resulta necesario establecer las formas concretas de la enfermedad en la vida psicológica del individuo y determinar las condiciones reales en las que surge (**MMPE**, 17). Las dos partes en las que se divide esta obra se ocupan, respectivamente, de estas cuestiones. En la primera, la noción de enfermedad mental es abordada en relación con las nociones de evolución, de historia individual y de existencia.

1) EVOLUCIÓN. La enfermedad mental se manifiesta como un déficit global y masivo (confusiones espacio-temporales, desconexión entre las conductas, incapacidad para acceder al universo de los otros, etc.) (**MMPE**, 19). Esta diferencia estructural del individuo enfermo se replica en el nivel evolutivo. Las conductas patológicas son características de un nivel arcaico en la evolución del individuo. La enfermedad aparece, entonces, como el desarrollo de la naturaleza en sentido inverso (**MMPE**, 22). Foucault observa que en una concepción de este tipo persisten ciertos temas míticos: por un lado, la "libido" de Freud o "la fuerza psíquica" de Janet, que son una especie de material en bruto de la evolución –normalmente progresan, y patológicamente regresan–; por otro, la identificación del enfermo con el hombre primitivo y el niño. Ahora bien, aunque la especificidad de la personalidad enferma puede describirse en términos de involución, no puede ser comprendida como tal. En efecto, desde el punto de vista involutivo no se puede dar cuenta de la organización de la personalidad enferma. La dimensión evolutiva (naturalista) debe ser completada por la dimensión histórica.

2) HISTORIA INDIVIDUAL. En varios momentos de su obra, Foucault distingue –y, hasta cierto punto, opone– evolución e historia. Desde un punto de vista evolutivo, el pasado promete y hace posible el presente. Pero, desde el punto de vista de la historia, es el presente el que confiere sentido y significación al pasado. Así, la genialidad de Freud consistió en separar la historia del individuo del horizonte de comprensión evolucionista (heredado de Darwin y Spencer) (**MMPE**, 37). "La psicología de la evolución, que describe los síntomas como conductas arcaicas, debe entonces ser completada por una psicología de la génesis que describe, en una historia, el sentido actual de estas regresiones" (**MMPE**, 51). Ahora bien, el análisis de la historia, de las obsesiones o de los delirios desde la perspectiva de la historia individual hace aparecer la angustia como significado de las conductas patológicas, como el a priori de la existencia. Resulta necesario, entonces, abordar esta dimensión de la existencia para completar la comprensión de las descripciones evolutivas y de las significaciones históricas de la enfermedad mental.

3) EXISTENCIA. Aquí Foucault se refiere a Jaspers, Minkowski y Binswanger. La existencia del enfermo mental (con la conciencia de la enfermedad y del mundo mórbido que ella implica) se caracteriza por un doble movimiento: por un lado, el enfermo se encierra en su propio mundo; por otro, se abandona a los acontecimientos. "En esta unidad contradictoria de un mundo privado y de un abandono a la inautenticidad del mundo está el nudo de la enfermedad. O, para emplear otro vocabulario, la enfermedad es, a la vez, repliegue en la peor de las

subjetividades y caída en la peor de las objetividades" (**MMPE**, 69). Una vez explorada la dimensión interior de la enfermedad mental, Foucault aborda sus condiciones exteriores. De ello se ocupa la segunda parte de la obra que estamos analizando.

ALIENACIÓN, CONFLICTO. Las manifestaciones interiores de la enfermedad mental no muestran sus condiciones de aparición, es decir, las raíces del hecho patológico (**MMPE**, 71). Para ello resulta necesario abordar la cuestión de la alienación. El capítulo V, que será sustituido en *Maladie mentale et psychologie*, lleva como título "El sentido histórico de la alienación mental". La forma primitiva de la alienación es la posesión, en el sentido del *energóumenos* griego, del *mente captus* latino o del *poseído* cristiano. En cada una de estas formas, el hombre se transforma en otro. Respecto de la posesión cristiana, Santo Tomás afirma que ella no afecta al alma, sino al cuerpo (del que se adueña el Demonio). En el Renacimiento, en cambio, la naturaleza queda a salvo; la posesión es un acontecimiento del alma. Los siglos XVIII y XIX devuelven a la locura su humanidad; aquella es entendida como la pérdida de las facultades mentales. La alienación tiene ahora la forma de la privación; fundamentalmente, la privación del reconocimiento de la verdad física y moral. Como contrapartida de esta humanización de la locura, el enfermo mental queda excluido del mundo de los hombres. Ya no es un poseído, sino un desposeído. A esta desposesión siguen la figura jurídica de la interdicción y la práctica de la internación. Para el enfermo, sin embargo, es una experiencia real que se inscribe en el ámbito de lo patológico, caracterizado en las clasificaciones clínicas de las enfermedades mentales por la invasión de la esquizofrenia, cuyo síntoma es la ruptura con la realidad –ruptura afectiva y efectiva–. • Si bien la sociedad no se reconoce en el enfermo mental, al que considera un extraño y un extranjero, es imposible dar cuenta de la patología mental sin referirse a las estructuras sociales, sin entender el medio humano como una condición real de la enfermedad. Ya sea que se considere la enfermedad mental en relación con la evolución de la humanidad, la historia psicológica individual o las formas de la existencia, sólo la historia permite descubrir las condiciones de posibilidad de la aparición de lo patológico. La enfermedad mental aparece, en relación con la evolución del individuo o de la humanidad, como una perturbación que adquiere, en la neurosis, la forma de la regresión. Pero la regresión hacia las conductas infantiles no es la esencia de la patología, sino un efecto de esta. La regresión es posible sólo en una cultura incapaz de integrar el pasado en su presente y que, por lo tanto, establece entre ellos límites que no es posible atravesar. Es el carácter arcaico de nuestras instituciones pedagógicas el que marca estos límites, creando para el niño un medio sobreprotegido y artificial. De este modo lo aísla de los conflictos del mundo de los adultos, situándolo en un mundo infantil, pero también hace posible el conflicto entre estos dos órdenes. De manera semejante, debemos buscar la posibilidad histórica de los delirios religiosos en una cultura cuya laicización ha vuelto imposible la integración de lo religioso. El complejo de Edipo, núcleo de las ambivalencias familiares, es una versión reducida de las contradicciones económico-sociales de la cultura moderna; en ella, lo que nos vincula a los otros toma la forma de la dependencia: la competencia, la explotación, la guerra (**MMPE**, 76-90). La alienación histórica aparece, de este modo, como la condición de la alienación psicológica y jurídica. Para Foucault, la psicología de Pavlov permite pensar el pasaje de una a otra. No se trata, sin embargo, de una simple transposición. Las contradicciones del medio se convierten en enfermedad sólo cuando son contradicciones funcionales (**MMPE**, 105-106). Los conflictos sociales se vuelven, de este modo, conflictos mentales. A partir de los análisis precedentes, Foucault extrae las siguientes conclusiones: 1) La enfermedad es una consecuencia de la alienación social (**MMPE**, 103). 2) Normalidad y anormalidad son el producto del mismo mecanismo de adaptación. Por ello, es la enfermedad la que hace posible lo anormal (**MMPE**, 105). 3) Las enfermedades mentales alteran la personalidad por completo (**MMPE**, 106). 4) No se puede separar al enfermo de sus condiciones de existencia. "La verdadera psicología debe desprenderse de este psicologismo, si es verdad que, como

toda ciencia del hombre, su objetivo es desalienarlo" (**MMPE**, 110). • El "hombre mismo" se sitúa, entonces, en la confluencia entre una interioridad, definida fenomenológicamente como existencia, y las contradicciones de la sociedad, analizadas en términos marxistas. El materialismo de la teoría de los reflejos de Pavlov explica las formas de esta confluencia. La alienación histórico-social se muestra como la condición histórica de aparición de la alienación psicológica. La tarea de la psicología, como la de las demás ciencias humanas –lo subrayamos–, sería desalienar histórica y psicológicamente.

MALADIE MENTALE ET PSYCHOLOGIE, HISTOIRE DE LA FOLIE À L'ÂGE CLASSIQUE. "*Maladie mentale et personnalité* es una obra completamente separada de todo cuanto escribí posteriormente. La escribí en un período en el que las diferentes significaciones del término 'alienación', su sentido sociológico, histórico y psiquiátrico, se confundían en una perspectiva fenomenológica, marxista y psiquiátrica. [...] Aunque mi primer texto sobre la enfermedad mental sea coherente en sí, no lo es en relación con los otros textos" (**DE4**, 665). En 1963, Foucault reedita *Maladie mentale et personnalité*, pero con un nuevo título –*Maladie mentale et psychologie*–, y reemplazando los capítulos V y VI que componen la segunda parte. Claramente, esta reestructuración es consecuencia de la investigación llevada a cabo en *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Ahora la dimensión histórica de la locura tiene otro sentido. Ya no es la historia *dialéctica* de las contradicciones, sino una historia *trágica*, de *separaciones* y de *límites*. "Hacer la historia de la locura, entonces, querrá decir: hacer un estudio estructural del conjunto histórico (nociones, instituciones, medidas jurídicas y policiales, conceptos científicos) que tiene cautiva una locura cuyo estado salvaje nunca puede ser restituido en sí mismo" (**DE1**, 164). En *Maladie mentale et personnalité* la historia de la locura se encuadraba en la historia de la psicología; en *Maladie mentale et psychologie* y en *Histoire de la folie à l'âge classique*, ocurre lo contrario. Esto marca una primera gran diferencia entre la primera obra de Foucault y las dos que le siguen: existe, en estas últimas, un *grado cero* de la locura, una locura en estado salvaje, una experiencia indiferenciada, sin separaciones. Pero esa locura en estado puro permanece inaccesible; la única manera de aproximarse a ella, sin alcanzarla, consiste en dirigir la mirada hacia ese enfrentamiento originario de razón y locura, momento de la separación, del establecimiento de los límites (**DE1**, 164). Así, una segunda diferencia fundamental entre la primera obra de Foucault y las dos que le siguen está marcada por las modalidades de la relación entre la historia y la locura. Ya no se trata de lo que podría expresarse, con un lenguaje marxista, como relaciones entre infraestructura y superestructura, sino de "experiencias", más aún, de "movimientos rudimentarios de una experiencia" (**DE1**, 164). Foucault distingue cuatro formas de "conciencia" en la constitución de la experiencia de la locura. 1) *La conciencia crítica*: no se trata de la conciencia que define a la locura, sino de aquella que experimenta una oposición inmediata en relación con ella y la denuncia a partir de lo razonable, lo reflexivo y lo moralmente sabio. Pero, en su falta de definición, de conceptos y de puntos fijos, esta oposición inmediata a la locura corre el riesgo de revertirse y, de este modo, por medio de un juego dialéctico, la razón puede convertirse en locura y la locura en razón, es decir, sus lenguajes se vuelven intercambiables. 2) *La conciencia práctica de la locura*: se trata de una conciencia inmediata de la diferencia entre la locura y la razón a partir del grupo considerado como portador de las normas de la razón. Por ser social y normativa, implica una separación que acalla el lenguaje de la locura, que la reduce al silencio. Esta forma de conciencia, sin saberlo, sin decirlo, retoma los rituales ancestrales que purifican y vigorizan las conciencias oscuras de la comunidad. 3) *La conciencia enunciativa de la locura*: a diferencia de las anteriores, esta forma de conciencia de la locura no se sitúa en el nivel de los valores, de los peligros o de los riesgos. Es una simple aprehensión perceptiva que afirma o niega, líricamente, la existencia de la locura, a la que reconoce inmediatamente a partir de la supuesta cordura de quien la percibe. Esta conciencia no es del orden del conocimiento, sino del reconocimiento, del espejo. Pero, al reflexionar sobre sí misma en el mo-

mento de designar lo otro, percibe, en lo otro, su secreto más próximo. No se instaura, sin embargo, ninguna dialéctica. 4) *La conciencia analítica de la locura*: se trata de una conciencia desplegada en sus formas, que conoce, que funda la posibilidad de un saber. Aquí no hay diálogo, ni ritual, ni lirismo del reconocimiento. En este caso, la conciencia de la locura tiene sólo la forma del conocimiento: los fantasmas alcanzan su verdad, los peligros de la contranaturaleza se vuelven signos de la naturaleza, el horror no solicita las técnicas de supresión (**HF**, 215-221). • Cada figura histórica, cada experiencia de la locura, implica a la vez la unidad y el conflicto de estas cuatro formas de conciencia. En cada experiencia de la locura se hace y se deshace este equilibrio entre la conciencia dialéctica, la separación ritual, el reconocimiento lírico y el saber de la locura. Ninguno de estos elementos desaparece por completo; a veces predomina uno, que mantiene a los otros casi en la oscuridad. Por ello, no se puede reducir la historia de la locura a la historia de la psiquiatría; tampoco reconstruirla desde el punto de vista de la teleología de la verdad o la objetividad de la ciencia. Una historia de la locura es necesariamente la historia de esas experiencias del límite por las que una cultura rechaza lo que es para ella lo Exterior, lo Otro (**DE1**, 161). Ya no se trata de la historia dialéctica (historia de mediaciones) de *Maladie mentale et personnalité*. Ahora, las experiencias de la locura ponen de relieve las estructuras de lo trágico, es decir, de separaciones irreconciliables, de enfrentamientos que perduran. No es la historia de lo mismo, sino de lo Otro. • Para comprender *Histoire de la folie à l'âge classique* no basta con marcar estas dos diferencias (la existencia de una experiencia indiferenciada de la locura –la locura en estado salvaje, su grado cero– y las experiencias diferenciadas de la locura –las configuraciones históricas de las diferentes conciencias de la locura–). Es necesario subrayar un tercer elemento: el lenguaje de la locura. El lenguaje de la psiquiatría es, dice Foucault, "el monólogo de la razón *sobre* la locura"; monólogo que sólo ha podido establecerse sobre el silencio de la locura. En este sentido, *Histoire de la folie à l'âge classique* es "la arqueología de ese silencio" (**DE1**, 160). Pero en la literatura y el arte –en Goya, en Sade, en Nietzsche, en Roussel, en Artaud, por ejemplo– la locura hace sentir su voz. En ellos, la locura se manifiesta en su forma primordial, más allá de toda separación y de toda exclusión. Finalmente, con el lenguaje de sus obras se mide el lenguaje de la razón, el lenguaje de la psicología (**HF**, 663). El lenguaje de la literatura testimonia la existencia de esa locura en estado salvaje (no envuelta por el lenguaje de la razón). En este lenguaje la locura se manifiesta como lo que es: "ausencia de obra".

ARQUEOLOGÍA, GENEALOGÍA, ÉTICA. Se ha afirmado la presencia de cierta fenomenología en el prefacio de la primera edición de *Histoire de la folie à l'âge classique* y, en definitiva, en la concepción general de esta obra. El lenguaje utilizado autoriza sin dificultad esta aproximación: "conciencia", "experiencia". Pero no sólo el lenguaje. Las "conciencias" de la locura deben medirse con la existencia de una locura en estado salvaje que nunca se agota en sus contenidos conscientes, ni siquiera en la forma analítica de la conciencia, es decir, en el saber. Sin negar esta lectura y esta filiación, no podemos dejar de mencionar otra, que nos sugiere el mismo Foucault: entender el concepto de experiencia en relación con la obra de Dumézil, es decir, como formas estructuradas que es posible encontrar, con modificaciones, en diferentes niveles (**DE1**, 168). • En la producción de Foucault suele distinguirse un período arqueológico (centrado en el saber), uno genealógico (centrado, a grandes rasgos, en el poder) y un período ético (centrado en la constitución de la subjetividad). Aunque esta distinción no sea incorrecta, no es suficientemente precisa. ¿A cuál de estos períodos pertenece *Histoire de la folie à l'âge classique*? Allí el análisis de las formas del saber (la conciencia analítica de la locura, siguiendo el vocabulario de la obra) está enfocado en sus relaciones con las formas del poder (la conciencia práctica) y con la objetivación de la subjetividad. Muchos temas y autores que alcanzan una relevancia de primer orden en los últimos años de trabajo de Foucault ya se encuentran esbozados y estudiados en esta obra (la noción de policía, por ejemplo, o de liberalismo y razón de Estado). En este sentido, se podría sostener que, a lo largo de sus escritos, Foucault no

ha hecho otra cosa que desarrollar y articular (a veces a partir de otras nociones, como episteme o dispositivo) lo que ya estaba contenido en su tesis doctoral. También se puede afirmar que la noción de práctica es la reelaboración en términos específicamente foucaultianos de la de experiencia que aparece en *Histoire de la folie à l'âge classique*. "Es el conjunto de 'prácticas y discursos' el que constituye lo que denominé la 'experiencia de la locura'; mal nombre, porque no es en realidad una experiencia" (**DE2**, 207). • Aunque no sin ejercer cierta violencia (cierto reduccionismo), podemos decir que en las estructuras de las experiencias que se analizan en *Histoire de la folie à l'âge classique* se combinan tres registros: 1) El registro de las prácticas: rituales y formas institucionales de separación (la *nave de los locos*, la *internación* clásica, el *asilo* moderno). Se trata de rituales e instituciones cargados de simbolismo. Ellos nos muestran cómo, a partir de fines de la Edad Media, la cultura occidental ha tratado a los locos. 2) El registro del lenguaje sobre la locura, el lenguaje de la razón en sus diferentes formas: la filosofía, los saberes con pretensión más o menos científica, más o menos objetiva. En ellos se expresa lo que cada época entiende por "locura". 3) El registro del lenguaje de la locura, en el que aparece su ser: la literatura, el arte. • La combinación de estos tres registros hace que la lectura de *Histoire de la folie à l'âge classique* sea, a la vez, un trabajo fascinante y difícil, por la amplitud del campo abordado, la multiplicidad de relaciones que afloran paso a paso, las idas y vueltas entre consideraciones que conciernen al Renacimiento, a la Época Clásica y a la Modernidad. Difícil y fascinante, también, por la forma de la expresión, en la que la complicidad entre la belleza y la erudición trama el tejido de la exposición.

RENACIMIENTO, ÉPOCA CLÁSICA, MODERNIDAD. Seguiremos a continuación un recorrido general por la obra, según la estructura de los capítulos. Agregamos, además, un apartado sobre la locura como "ausencia de obra", es decir, sobre la relación locura/literatura. Pero, antes de iniciar este recorrido, será útil trazar un esquema general del movimiento de la obra.

1) RENACIMIENTO. El capítulo I de la primera parte ("La nave de los locos") aborda la experiencia renacentista de la locura. Más allá de la práctica social de embarcar a los locos, Foucault analiza la conciencia cósmico-trágica que se expresa en el mundo de la pintura y la conciencia crítica que se expresa en el dominio de la literatura y de la filosofía. Desde el punto de vista trágico, la experiencia de la locura manifiesta la realidad de otro mundo, y en este sentido se instala en la dimensión de lo sagrado. Esta conciencia trágica y sagrada de la locura quedará oscurecida por la conciencia crítica, en la que comienza a dibujarse la sinrazón clásica.

2) ÉPOCA CLÁSICA: LA LOCURA COMO SINRAZÓN. Los restantes capítulos de la primera parte y toda la segunda parte están dedicados a la experiencia clásica de la locura, la locura como sinrazón. Los capítulos II a V de la primera parte se ocupan de las conciencias crítica y práctica de la locura, la conciencia que identifica y la que separa. En ellos se describe el mundo de la internación, desde el gesto que lo anuncia en el camino cartesiano de la duda hasta la descripción de la fisonomía de los locos en el mundo del encierro. El capítulo II ("El gran encierro") desarrolla fundamentalmente dos temas. Por un lado, el gesto cartesiano de la separación razón/sinrazón, que articula toda la experiencia clásica. Por otro lado, la formación del espacio de la internación a partir de una nueva percepción de la pobreza (ya no dimensión sagrada, sino consecuencia y peligro moral). El capítulo III ("El mundo correccional") continúa con la descripción del mundo de la internación, de la población de los internados. Además de los pobres y los locos, encontramos allí a aquellos que representan formas de desorden respecto de una nueva concepción de la sexualidad, de la religión y del pensamiento. Esta nueva sensibilidad, como en el caso general de la pobreza, se estructura en torno a una desacralización que toma la forma de la ética. Las formas del desorden no alteran un universo cargado de significaciones trágico-religiosas, sino un orden ético-social. El capítulo IV ("Experiencias de la locura") se ocupa de mostrar cómo en la Época Clásica se superponen una experiencia médica de la locura, heredada del Medioevo, y otra, la experiencia social del loco, propiamente clá-

sica. En todo caso, esta última es la que organiza el mundo de la internación. El capítulo V ("Los insensatos") describe la particularidad de los locos en ese mundo. Ellos no sólo están internados; son monstruos, personajes que, a diferencia de los otros, hay que mostrar, porque revelan la relación del hombre con la animalidad, con la negatividad de esa animalidad. Toda la segunda parte de esta obra está consagrada al saber sobre el loco y la locura. El capítulo I ("El loco en el jardín de las especies") se ocupa de la percepción filosófica y médica de la locura. Si bien la Época Clásica puede distinguir al loco, no puede decir qué es la locura sino negativamente. La filosofía define la locura a partir de la razón, como ausencia, como sinrazón: una razón que no es como la de los otros, una razón no razonable. La medicina, por su parte, la aborda a partir de una nosología abstracta que permite definir las figuras concretas de la sinrazón, que no son sólo el producto del trabajo de las clasificaciones, sino de la persistencia de ciertos temas (el delirio) y obstáculos (percepción ética, la práctica terapéutica). El capítulo II ("La trascendencia del delirio") se ocupa de lo que puede considerarse la esencia de la locura clásica, de la sinrazón, del delirio: el lenguaje entrelazado con una imaginación perturbada. Se muestra aquí la importancia que ha tenido la noción de *pasión*. El capítulo III ("Figuras de la locura") aborda las formas concretas de la sinrazón: la demencia, la manía y la melancolía, la histeria y la hipocondría. El capítulo IV ("Médicos y enfermos") se ocupa, finalmente, de las formas terapéuticas de la Época Clásica: consolidación, purificación, inmersión, regulación de los movimientos, exhortaciones, el "despertar", el retorno a lo inmediato, la actuación, etc. En esta segunda parte Foucault muestra, además, las modificaciones que ha sufrido cada uno de estos temas en el siglo XVIII, para ir adentrándose en la experiencia moderna de la locura.

3) LA MODERNIDAD, LA LOCURA COMO ENFERMEDAD MENTAL. La tercera parte de la obra se ocupa de la formación de la experiencia moderna. Nos deja en los umbrales de la psiquiatría, de la psicología y del psicoanálisis. La tesis general de Foucault es que estos dominios del saber no han sido un producto de la humanización del mundo de la internación ni del desarrollo de la racionalidad y de la objetividad de la ciencia, sino de la reestructuración de la experiencia clásica de la locura, que adquiere de este modo su forma positiva de enfermedad mental. El capítulo I ("El gran miedo") analiza el primer movimiento de reorganización del mundo de la internación a partir del miedo provocado por una fiebre de los asilos que amenazaba con contagiar las ciudades. En esta reorganización, la locura se distingue de la sinrazón, del "libertinaje". El capítulo II ("La nueva separación") trata sobre la aparición de lugares de internación sólo para los locos y las reformas que se originan dentro del espacio mismo de la internación debido a las protestas de quienes no quieren ser confundidos con los locos. Paralelamente, se muestra lo que puede denominarse la "inutilidad de la internación clásica": ya no sirve ni para controlar el desempleo ni para manejar políticamente la pobreza. En el movimiento de todas estas reformas, la locura se separa de la pobreza y se deshace, de esta forma, de otro de los nexos constitutivos de la experiencia clásica. La miseria pasa a pertenecer al campo de la economía, no al de la internación. Pero si ese nexo se debilita y tiende a desaparecer, la relación entre la locura y la internación es cada vez más fuerte. El capítulo III ("Del buen uso de la libertad") analiza el nuevo espacio social de la locura, un espacio contradictorio, de *liberación* y *sujeción*, en el que se va dibujando, a partir del concepto burgués de libertad, la objetivación moderna de la locura. El capítulo IV ("El nacimiento del asilo") aborda el gesto "liberador" de Tuke y de Pinel o, mejor, la ambigüedad de este gesto. En el nuevo espacio social de la locura se la ha construido como objeto del saber, y al personaje del médico como sujeto de ese saber. No es su saber, sin embargo, el que lo define, sino la moral que representa. A partir de la alienación del loco en la persona del médico, se construye la objetivación científica de la locura como enfermedad mental. El resultado histórico del gesto "liberador" de Pinel y de Tuke fue, en todo caso, la interiorización (moralización) de la separación razón/locura. El capítulo V ("El círculo antropológico"), el último de la tercera parte, sigue dos líneas argumentativas. Por un lado, la locu-

ra ya no pone de manifiesto el mundo trágico del Renacimiento, ni las formas de la sinrazón, sino la verdad del hombre, su *naturaleza*. La locura habla ahora un lenguaje antropológico. Por otro lado, reaparece en la literatura en autores como Sade, Hölderlin, Nietzsche o Artaud. • No sin idas y vueltas, el movimiento general de *Histoire de la folie à l'âge classique* realiza los siguientes recorridos: 1) Desde el punto de vista del registro de las prácticas de exclusión que establecen el espacio de la locura: de la nave (circulación) a la internación (encierro) y al asilo (cura). 2) Desde el punto de vista del registro del lenguaje sobre la locura: de lo sagrado a la ética, a las *ciencias del hombre* y al lenguaje de lo normal y lo patológico (psiquiatría, psicología). 3) Desde el punto de vista del registro del lenguaje de la locura: de las expresiones trágicas y críticas (la pintura y la literatura del Renacimiento), al silencio de la Época Clásica y, finalmente, al discurso del *enfermo mental* y a la reaparición de lo trágico en la literatura moderna.

STULTIFERA NAVIS. *Histoire de la folie à l'âge classique* comienza con un hecho: la desaparición de la lepra en Europa a fines de la Edad Media. Según los datos de la época, el número de leprosarios había alcanzado la cifra de 19 000. Durante cierto tiempo, las enfermedades venéreas ocuparon estos lugares. Pero, a diferencia de la lepra, estas se convirtieron rápidamente en una cuestión médica. En todo caso, no desempeñaron el rol de exclusión y, a la vez, de integración que tuvo la lepra. Los leprosos eran el mal que se excluía y, al mismo tiempo, un testimonio sagrado: su exclusión era un nuevo calvario que les proporcionaría la salvación. Por ello los leprosarios fueron a la vez lugares de exclusión y de reintegración espiritual (**HF**, 19). Durante casi dos siglos quedaron vacíos, esperando una nueva "encarnación del mal" (**HF**, 15). En efecto, en el Renacimiento la experiencia de la locura no fue como la experiencia medieval de la lepra; hubo que esperar a la Época Clásica para que esos lugares volvieran a estar habitados. • En el Renacimiento, la locura circula, navega. Surge así ese gran tema que encontró múltiples formas expresivas en la pintura y en la literatura: *stultifera navis*, la nave de los locos. Estas formas expresivas elaboran el sentido de una práctica social. Los locos eran embarcados y navegaban sin rumbo por los ríos de Europa. Se trata de un gesto cargado de símbolos: embarcarse, partir, peregrinar a la deriva en búsqueda de la razón perdida. Foucault insiste especialmente en el nexo simbólico entre la locura y el agua, que transporta y purifica. Cada vez que uno se embarca puede ser la última. La navegación es al mismo tiempo separación y pasaje a lo absoluto. El loco "es puesto en el interior del exterior, e inversamente. Postura altamente simbólica que seguirá siendo, sin duda, suya hasta nuestros días, si se admite que lo que fue en otro tiempo fortaleza visible del orden se convirtió ahora en el castillo de nuestra conciencia" (**HF**, 26). Pero, sobre el fondo simbólico de tantos temas inmemoriales, hacia fines de la Edad Media, brevemente, en la cultura del Renacimiento, la locura ocupa un lugar central en la literatura y en la pintura. Es el relevo de la muerte; la presencia de la muerte en este mundo. En este sentido, la experiencia de la locura encuentra, en el tema plástico y lingüístico y en su práctica, una continuidad rigurosa con la experiencia de la lepra. Como ella, la locura es la exclusión de aquellos que en vida testimonian la presencia de la muerte (**HF**, 31). Ahora bien, a pesar de esta aparente extrema coherencia de la experiencia renacentista de la locura, las imágenes y las palabras no tienen el mismo sentido. En sus configuraciones plásticas, la locura está ligada al mundo y a sus formas subterráneas, a la animalidad (los animales imposibles, que surgen de la imaginación enloquecida, expresan la naturaleza secreta del hombre); en la literatura, está ligada al hombre, a sus debilidades, a sus sueños, a sus ilusiones (en sus expresiones literarias y filosóficas, la locura adquiere la forma de la sátira) (**HF**, 41). Foucault distingue así una *experiencia cósmico-trágica* (plástica) y una *experiencia crítica* (literaria) de la locura. En la primera, la locura es la expresión del límite de la existencia; en la segunda, es la expresión de los límites de la razón. Si bien esta oposición, presente en los comienzos del Renacimiento, no desaparece, es desplazada por los privilegios acordados a la experiencia crítica de la locura. La experiencia trágica de la locura permanece oculta y adormecida. Más tarde se la

percibirá en Goya y en algunas páginas de Sade; pero habrá que esperar a Nietzsche y Van Gogh para que reaparezca plenamente. Freud la presintió y la simbolizó en la lucha mitológica entre la libido y el instinto de muerte. Finalmente se expresará en las obras de Artaud y Roussel. ¿Pero cómo se forma el privilegio de la reflexión crítica? Foucault señala, en esta evolución, los elementos que permiten comprender la experiencia clásica de la locura. En primer lugar, la locura y la razón entran en una relación perpetuamente reversible (**HF**, 48). Respecto de la Sabiduría divina, la razón del hombre es sólo locura; en relación con la sabiduría de los hombres, la Razón de Dios es locura. Esta no expresa la violencia de la animalidad, de la naturaleza; existe en relación con la razón. En segundo lugar, la locura es una de las formas mismas de la razón (**HF**, 53). La verdadera razón debe seguir los caminos que le traza la locura y reconocer las debilidades que le impiden acceder a la verdad y al bien (los temas escépticos de Montaigne). Hay que distinguir, entonces, una "locura loca", que rechaza la locura de la razón, y una "locura sabia", que la acoge (Erasmo). Esto nos acerca a la experiencia clásica.

EL GRAN ENCIERRO. "El clasicismo inventó la internación, un poco como la Edad Media [inventó] la segregación de los leprosos; el espacio que estos dejaron vacío ha sido ocupado por personajes nuevos en el mundo europeo: los *internos*" (**HF**, 77). Foucault comienza el análisis de la experiencia clásica de la locura con algunas páginas dedicadas a Descartes, que fueron objeto de polémica con Jacques Derrida (véase: *Cogito*). "En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre la locura, por un lado, y el sueño y el error, por otro" (**HF**, 68). El sujeto que piensa puede soñar y equivocarse; de todos modos, en el soñar y el equivocarse persiste una verdad que el pensamiento garantiza. Pero el sujeto que piensa no puede estar loco. Se establece una línea de separación entre razón y locura que vuelve imposible la experiencia renacentista de una "locura razonable". La locura desaparece del dominio de la razón para hundirse y echar raíces en una nueva experiencia, que no surge de la reflexión filosófica ni a causa del desarrollo del saber; se forma a través de una práctica cuya estructura más visible es el encierro. Foucault toma como fecha emblemática el edicto de creación del Hospital General de París: 27 de abril de 1656 (también considera la creación de las *Workhouses*, en Inglaterra, y de los *Zuchthäusern*, en Alemania). No se trata de un establecimiento médico, sino de una estructura semijurídica, una entidad administrativa que, junto a los poderes ya constituidos y fuera de los tribunales, decide, juzga y ejecuta: una instancia del orden monárquico y burgués (**HF**, 72-73).

1) UNA NUEVA SENSIBILIDAD RESPECTO DE LA POBREZA Y DE LOS DEBERES DE ASISTENCIA. Las casas de internación se ubican al término de un proceso de laicización de la caridad y de condena moral de la miseria. Cuando esta pierde su sentido místico, el pobre deja de ser el representante de Dios. Este proceso se inicia con la Reforma protestante y, no sin vencer resistencias, alcanza al mundo católico. A diferencia de lo que ocurría en el Medioevo, cuando se santificaba la miseria en su totalidad, ahora se comienza a distinguir entre una pobreza sometida y conforme al orden y otra que se opone a él. La primera acepta la internación; la segunda la rechaza y por ello la merece. Paralelamente hay que diferenciar, en el dominio de la internación, la beneficencia y la represión. Según Foucault, el loco era considerado un personaje sagrado durante la Edad Media, no por su condición de poseído, sino porque participaba de los poderes oscuros de la miseria; en la Época Clásica, en cambio, la miseria es percibida sólo en el horizonte de la moral (**HF**, 89).

2) NUEVAS FORMAS DE REACCIÓN FRENTE A LOS PROBLEMAS ECONÓMICOS DEL DESEMPLEO Y DE LA OCIOSIDAD. En su origen, la internación fue una de las respuestas ante las crisis económicas que afectaron a Europa en el siglo XVII: baja de los salarios, desempleo, escasez monetaria. Más allá de los períodos de crisis, la internación tiene como función dar trabajo a quienes están internados. De esta forma, proporciona mano de obra barata en épocas de pleno empleo, reabsorción del desempleo y prevención de los desórdenes públicos en épocas de crisis económica.

3) UNA NUEVA ÉTICA DEL TRABAJO. Pero la función económica de la internación durante la Época Clásica sólo resulta comprensible, fi-

nalmente, a partir de una nueva moral del trabajo, a partir de su trascendencia ética. La ley del trabajo no está inscrita en las leyes de la naturaleza; se trata, más bien, de una consecuencia de la caída, del pecado original. Ahora bien, es Dios, no el esfuerzo del hombre, por grande que sea, el que garantiza que el trabajo dé sus frutos (tema común a protestantes y católicos). No querer trabajar es obligar a Dios a realizar milagros y, por otro lado, rechazar el milagro cotidiano que Dios ofrece al hombre como recompensa de su trabajo. La ociosidad es, en este sentido, la peor revuelta del hombre contra Dios. A partir de esta exigencia económica y moral se forma la experiencia del trabajo en el espacio de la internación.

4) EL SUEÑO DE UNA CIUDAD EN LA QUE LA OBLIGACIÓN MORAL SE REÚNE CON LA LEY CIVIL. En la internación, el encierro se lleva a cabo en las ciudades de la moralidad pura, donde la ley debe reinar rigurosamente y por coerción. La virtud se convierte en una cuestión de Estado y la "policía" de la internación debe satisfacer las exigencias de la religión (**HF**, 108-109). La alienación es, en definitiva, el producto de la exclusión. No se excluye al alienado, sino que ocurre lo contrario; se encierra al que, a partir de una determinada percepción, de una determinada conciencia, se percibe como *otro*.

EL MUNDO CORRECCIONAL. En el espacio de la internación no se encuentran sólo los pobres y los locos, sino una multitud variada, a veces difícil de discriminar. La internación, de hecho, no desempeña sólo una función negativa de segregación, sino un rol positivo de organización. La práctica de la internación constituye un dominio de experiencia con su unidad, su coherencia y su función (**HF**, 115). En esta experiencia, se entrelazan el dominio de la sexualidad en sus relaciones con la organización de la familia burguesa, el dominio de la profanación en sus relaciones con la nueva concepción de lo sagrado y el dominio del libertinaje en relación con las formas del pensamiento. Junto con la locura, estos tres dominios forman el mundo homogéneo de lo *correccional* (**HF**, 115-116).

1) ENFERMOS VENÉREOS, SODOMITAS, PROSTITUTAS. El flagelo de las enfermedades venéreas pierde su carácter apolítico, y comienza a designar una culpa. Quienes las han contraído a causa del desorden y el desenfreno de sus conductas son internados. No lo son, en cambio, quienes las contrajeron dentro del matrimonio o la familia. La práctica de la internación para los casos de sodomía es una cierta atenuación del antiguo castigo de la hoguera. En realidad, más precisamente, la sodomía ya no es condenada como la herejía y la profanación religiosa, es decir, desde una perspectiva sagrada, sino a partir de la razón. En este nuevo espacio de percepción, la sodomía y la homosexualidad son las formas de amor de la sinrazón. "A la luz de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto correctamente que toda locura se enraíza en alguna sexualidad perturbada. Pero ello sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, debido a la opción que caracteriza a su clasicismo, ha situado a la sexualidad en la línea de separación de la sinrazón" (**HF**, 123). A los enfermos venéreos y a los sodomitas hay que agregar a las prostitutas. En todos estos casos, la familia se ha convertido en uno de los criterios esenciales de la razón, y el amor ha sido desacralizado por medio del contrato: no se ha de hacer el amor sin celebrar antes el contrato matrimonial.

2) PROFANADORES. En los registros de internados encontramos también a los blasfemadores, a quienes intentaron suicidarse, a quienes practican la magia y la brujería. También ellos han sido despojados de su dimensión sagrada; ahora son percibidos desde el punto de vista del desorden, de la sinrazón.

3) LIBERTINOS. La internación debe conducir a los libertinos hacia la moralidad por la vía de las exigencias morales. El libertinaje ya no es un crimen sino una falta; no expresa la libertad del pensamiento ni la libertad de las costumbres, sino un estado en el que la razón se vuelve esclava de los deseos. • De este modo, con la práctica de la internación se dibuja un espacio social que no coincide ni con la miseria ni con la pobreza, ni tampoco con el espacio de la enfermedad. Fuera de su función de "policía", de control, este espacio no tiene ninguna unidad institucional. Tampoco tiene una coherencia médica, psicológica o psiquiátrica. La coherencia de la internación clásica es una coherencia del orden de la percepción de la sinrazón medida en relación con la norma social. "Toda

una mitad del mundo ético ingresa así en el dominio de la sinrazón, y le aporta un inmenso contenido de erotismo, de profanación, de ritos y de magias, de saberes iluminados secretamente investidos por las leyes del corazón" (**HF**, 144).

EXPERIENCIAS DE LA LOCURA. Sin embargo, sería parcial sostener que en la Época Clásica se trataba a los locos, a los "furiosos", como se decía, simplemente como prisioneros. Algunos de ellos tenían un estatuto especial; a algunos se les concedían tratamientos médicos, por rudimentarios que fuesen. Aunque restringida, no puede negarse la experiencia de la locura como enfermedad. Pero ello no quiere decir que la internación sea el primer paso en el camino de la hospitalización. En cierto sentido, se podría hablar incluso de una "involución". En efecto, el derecho canónico hacía depender la declaración de demencia de una decisión médica. La obra de Zacchias (*Quæstiones medico-legales*, 1660-1661) conlleva el testimonio de toda esta jurisprudencia. Sin embargo, la práctica de la internación no está ordenada según criterios y decisiones médicas. En la experiencia clásica, la locura es cuestión de sensibilidad social. La experiencia jurídica (del derecho canónico y del derecho romano), que data del Medioevo, es una experiencia de la persona como sujeto de derecho, una experiencia jurídica cualitativa, finamente detallista, sensible a los límites y a los grados. La experiencia clásica de la locura, en cambio, es una experiencia de la persona como sujeto social, una experiencia normativa, dicotómica (bueno o malo para internar). El siglo XVII se esforzó por ajustar la vieja noción de sujeto de derecho a la nueva noción de sujeto social. "La psicopatología del siglo XIX (y aun la nuestra) cree situarse y encontrar sus condiciones respecto de un *homo natura* o de un hombre normal dado anteriormente a toda experiencia de la enfermedad. De hecho, este hombre normal es una creación, y, si es necesario situarlo, no será en un espacio natural, sino en un sistema que identifica el *socius* con el sujeto de derecho. Y, por tanto, no se reconoce al loco porque una enfermedad lo haya desplazado hacia los márgenes de lo normal, sino porque nuestra cultura lo ha situado en el punto de encuentro entre el decreto social de la internación y el conocimiento jurídico que discierne la capacidad de los sujetos de derecho. La ciencia 'positiva' de las enfermedades mentales y sus sentimientos humanitarios, que promovieron al loco al rango de ser humano, no fueron posibles sino una vez que esta síntesis se estableció sólidamente. Ella constituye, en cierta manera, el a priori concreto de nuestra psicopatología con pretensión científica" (**HF**, 176).

LOS INSENSATOS. El mundo de la internación expresa una determinada sensibilidad moral. Aparentemente, se trata, como en el Renacimiento, del bien y del mal; pero, en realidad, se da de manera por completo diferente. En efecto, en el Renacimiento el Bien y el Mal eran concebidos sustancialmente, bajo las formas imaginarias y trascendentes de la providencia divina, de las fuerzas ocultas del cosmos, del destino, etc. En la Época Clásica, el bien y el mal se sitúan en el terreno de la ética, de las opciones de la voluntad. No se trata de una conciencia trágica, sino de una conciencia ética. Llevado al límite, se podría decir que ya no se trata del Bien y del Mal, sino sólo de lo bueno y lo malo de las opciones de la voluntad. "Es en la cualidad de la voluntad donde reside el secreto de la locura, y no en la integridad de la razón" (**HF**, 181). Por ello, la Época Clásica fue indiferente a la distinción entre locura y falta. Aunque no se las confunda, existe entre ellas un parentesco originario: ambas son una desviación de la voluntad. En este sentido, la experiencia clásica se opone a la conciencia jurídica de la locura heredada del Medioevo. Y, también por esta indiferencia a la distinción entre locura y falta, la locura pertenece de lleno al mundo correccional. Esta conciencia ética, sin embargo, no es del orden de los valores o de las reglas morales, sino de la opción, más fundamental, que separa la razón de la sinrazón. Esta decisión fundamental aparece, desde el inicio, en el camino cartesiano de la duda. Decidirse a dudar es, en definitiva, decidirse a "estar despierto", a "vigilar", a evitar las quimeras; en otros términos, decidirse a "buscar la verdad". En este sentido afirma Foucault que tanto la locura como la razón clásicas nacen en el espacio de una ética, de una decisión de la voluntad. • Pero los locos ocupan un lugar

particular en el mundo de la internación. Su estatuto no se reduce simplemente al orden de lo correccional: ellos son "insensatos". Por eso resulta necesario dibujar su figura a partir de esa opción ética de la cual surge la experiencia clásica de la locura. La forma general de la internación se justifica por la voluntad de evitar el escándalo. Los locos, sin embargo, constituyen una excepción: a ellos se los muestra. Foucault hace referencia a los tradicionales paseos por los lugares de internación, en los que la locura era convertida en espectáculo y los locos, literalmente, en monstruos (lo que *se muestra*). No existe, sin embargo, nada en común entre esta manifestación organizada de la locura y la libertad con la que los locos circulaban durante el Renacimiento. Su monstruosidad es de otro orden. Ahora se la muestra, pero del otro lado de los barrotes, a distancia, sin que la razón se sienta comprometida por su presencia. Lo que se muestra es esta animalidad, esta bestialidad que ha abolido al hombre. "La locura en sus formas últimas es, para el clasicismo, el hombre en relación inmediata con su animalidad, sin otra referencia y sin otro recurso" (**HF**, 198). A propósito de esta relación entre animalidad y locura, Foucault extrae una serie de conclusiones. 1) Ella prueba que el loco no es un enfermo. La animalidad protege al loco de todo lo que puede haber de frágil y precario en las enfermedades del hombre. 2) Por ello, la locura no pertenece al mundo de la medicina, sino al mundo correccional. 3) La animalidad sitúa a la locura en un espacio de imprevisible libertad que desencadena el furor y exige la violencia y la coerción. • Para la Edad Media, la animalidad vinculaba al hombre con las potencias subterráneas del mal. Nosotros hemos vinculado la animalidad y el mal a través del tema de la evolución. Pero la Época Clásica ha percibido la animalidad como una negatividad natural que suprime la naturaleza del hombre (**HF**, 206). • En forma paradójica, en el clasicismo, la locura queda asociada a una experiencia ética de la sinrazón que la confina a la internación, pero también está ligada a una experiencia de la sinrazón animal que constituye el límite de lo humano y su monstruosidad. El loco es, de este modo, un condenado inocente; o, mejor aún, es la presencia inocente de la raíz de toda falta, el testimonio extremo de la animalidad del hombre.

EL LOCO EN EL JARDÍN DE LAS ESPECIES. El encierro resume y manifiesta dos de las cuatro formas de conciencia que caracterizan la experiencia clásica de la locura: la conciencia crítica y la conciencia práctica. La segunda parte de *Histoire de la folie à l'âge classique* se ocupa de las dos restantes: las conciencias enunciativa y analítica de la locura. Además, en su análisis, Foucault muestra los cambios que se producen durante el pasaje del siglo XVII al XVIII. • ¿Cómo reconocer al loco? ¿Cómo definir la locura? De la primera cuestión se han ocupado, generalmente, los filósofos y los sabios; de la segunda, especialmente los médicos. • Respecto de la primera –la conciencia enunciativa de la locura–, Foucault comienza señalando la ironía del siglo XVIII: se puede distinguir al loco, no la locura en sí. Retomando un viejo tema del Renacimiento, la naturaleza de la locura es ser secretamente razón, una forma precipitada e involuntaria de la razón. La locura no es directamente perceptible; tampoco se la puede definir positivamente, sino sólo a partir de la razón. Pero, a primera vista, y paradójicamente, esta no determinación de la locura está acompañada por la evidencia inmediata del loco. En el siglo XVIII, a diferencia de lo que ocurre en Descartes, la alteridad del loco no es percibida a partir de la certeza de sí mismo. Se trata de una alteridad de otro orden. Foucault cita a Voltaire (**HF**, 236): el loco es el que necesariamente no piensa y obra como los otros. El loco es el Otro en relación con los otros. Ya no se trata, entonces, de una alteridad pensada dentro del ámbito de la interioridad de la razón, sino en el espacio de la exterioridad, del grupo. Esta nueva forma de conciencia de la locura (ya no dialéctica y continua –la conciencia crítica del Renacimiento–, tampoco oposición simple y permanente –la conciencia práctica de la internación–) da lugar a una experiencia en la que los nexos entre la razón y la locura son más complejos y elaborados. Por un lado, la locura aparece en su relación con la razón, con los otros que son los representantes de la razón; por otro, ella se sitúa enfrente de la razón, existe para la razón que la percibe y la mira.

Está del otro lado y bajo su mirada. "Del otro lado", se la percibe a partir de lo razonable como ausencia total de razón, evidencia de un no ser. "Bajo la mirada de la razón", a partir de las estructuras de lo racional, se percibe que los comportamientos del loco, su lenguaje y sus gestos no son como los de los otros. La razón se define, por un lado, como sujeto de conocimiento; por otro, como norma. Se trata de una aprehensión moral a partir de lo razonable y una aprehensión objetiva a partir de la racionalidad (**HF**, 239). Esta es la experiencia de la sinrazón: un contenido definido a partir de la racionalidad, pero que se manifiesta como lo no razonable (una razón que no es como la de los otros). En definitiva, se trata de una racionalidad no razonable. • Ahora bien, cuando la medicina se interroga acerca de la naturaleza de la locura (conciencia analítica), no lo hace a partir de la experiencia del loco, sino a partir de la enfermedad en general, de una analítica de la enfermedad. Y, para la época, una enfermedad consiste en la enumeración de los síntomas que sirven para reconocer su género y su especie. Foucault enfoca el análisis en los textos que clasifican las enfermedades (Plater, *Praxeos Tractatus*, 1609; Jonston, *Idée universelle de la médecine*, 1644; Boissier de Sauvages, *Nosologia methodica*, 1763; Linneo, *Genera morborum*, 1763; Weickhard, *Der philosophische Arzt*, 1790). En el trabajo de todas estas clasificaciones se advierten tres obstáculos. *1) La imposibilidad de que la locura por sí sola pueda dar cuenta de sus manifestaciones*. A través de una analítica de la imaginación, aparece la experiencia moral de la locura, de la sinrazón, del loco (inocente en su culpabilidad, pero condenado en su animalidad). Lo que se denomina "delirio" es la imaginación perturbada (a mitad de camino entre el error y la falta) y las perturbaciones del cuerpo. En este sentido puede hablarse de una trascendencia del delirio que dirige la experiencia clásica de la locura (**HF**, 257). *2) La persistencia de algunos temas mayores, anteriores a la época clasificadora*. Aunque cambien los nombres, así como sus lugares y sus divisiones, tres nociones que no provienen del trabajo mismo de las clasificaciones delinean las *figuras de la locura*: la *manía* (un delirio sin fiebre), la *melancolía* (un delirio particular, sin fiebre ni furor) y la *demencia* (la abolición de la facultad de razonar, una parálisis del espíritu) (**HF**, 260-261). *3) La práctica médica*. A partir de ella se impone el concepto de *vapores*, que no proviene de la nosografía, sino de las terapias. • En los siguientes capítulos de la segunda parte de *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault aborda cada uno de estos tres obstáculos que definen, para la Época Clásica, la experiencia de la locura como sinrazón.

LA TRASCENDENCIA DEL DELIRIO. Hablar de locura en los siglos XVII y XVIII no es hablar de enfermedades del espíritu, sino de una realidad en la que el cuerpo y el alma están juntos. Es necesario seguir esta pertenencia recíproca a través del problema de la causalidad y de las pasiones para comprender la esencia del delirio clásico. • En el orden de las causas, nos encontramos ante todo con la distinción entre causas lejanas y causas inmediatas. La causa próxima de la locura es una alteración visible del órgano más cercano al alma, es decir, del sistema nervioso, y en particular del cerebro. Entre el cuerpo y el alma se establece, entonces, una causalidad lineal. La lista de las causas lejanas es variada y numerosa: la herencia, la ebriedad, el exceso de estudio, las enfermedades venéreas, el amor, los celos, etc. Pero entre las causas lejanas más variadas y la locura se sitúa una determinada sensibilidad del cuerpo y, por otro lado, el medio al que se es sensible. "Y la experiencia médica de la locura se desdobla según esta nueva separación: fenómeno del alma provocado por un accidente o una perturbación del cuerpo; fenómeno del ser humano, todo entero (alma y cuerpo ligados en una misma sensibilidad), determinado por una variación de las influencias que el medio ejerce sobre él. Daño local del cerebro y perturbación general de la sensibilidad" (**HF**, 288). En efecto, la pasión desempeña un papel fundamental: es la causa más constante, más obstinada y más meritoria de la locura, la superficie de contacto entre el alma y el cuerpo. Por ello, se convierte en la condición de posibilidad de la locura. A través de la pasión, la locura ingresa en el alma y se fragmenta la unidad de esta con el cuerpo. Se genera de este modo ese movimiento de lo irracional del que surgen las quimeras, los fantasmas y el

error. El espacio de la locura está delimitado por una determinada relación entre los fantasmas y el error, entre las imágenes y el lenguaje. Un hombre no está loco porque se imagina que es de vidrio (puede tener esta imagen simplemente porque sueña). Pero si a partir de esta imagen concluye que es frágil, que puede romperse, que no se lo puede tocar o que debe permanecer inmóvil, entonces sí está loco, aunque estas conclusiones sean lógicas y racionales. En este lenguaje de la razón envuelto en los prestigios de la imagen encontramos la estructura interna del delirio. "La definición más simple y más general que puede darse de la locura clásica es que es delirio" (**HF**, 303). Ahora bien, ¿en qué consiste el delirio de este lenguaje que, en sus formas, no deja de ser racional? La Época Clásica ha respondido indirectamente a esta cuestión a partir de la comparación entre locura y sueño, y entre locura y error. Por un lado, el delirio es el sueño de las personas despiertas; por otro, aparece cuando se oscurece la relación del hombre con la verdad. En la Época Clásica, el nombre más próximo a la esencia de la locura es "ceguera": la noche de un casi sueño que rodea las imágenes de la locura, creencias mal fundadas, juicios que se equivocan... Al reunir la visión y la ceguera, la imagen y el juicio, el fantasma y el lenguaje, el sueño y la vigilia, el día y la noche, en el fondo la locura no es nada, porque une de ellos sólo lo que tienen de negativo. Pero la paradoja de esta nada consiste en que se manifiesta, estalla en signos, en palabras, en gestos (**HF**, 310).

FIGURAS DE LA LOCURA. En este capítulo Foucault muestra cómo la negatividad (la locura no es nada, sólo sinrazón) y la positividad (las múltiples manifestaciones de la sinrazón) de la locura se manifiestan en cada una de sus figuras. *1) El grupo de la demencia.* La demencia es la enfermedad del espíritu más cercana a la esencia misma de la locura. Es el efecto universal de toda alteración posible del dominio de lo *nervioso*. De un lado, una acumulación eventual de causas de las más diversas naturalezas (sin niveles ni orden); del otro, una serie de efectos que tienen en común el manifestar la ausencia o el funcionamiento defectuoso de la razón (imposibilidad de acceder a la realidad de las cosas o a la verdad de las ideas). La demencia es la forma empírica de la negatividad de la locura (ausencia de razón) (**HF**, 326). El dominio de la demencia, esta forma general e indiferenciada de locura, se encuentra limitado por dos grupos de nociones. En primer lugar, el *frenesí* (*frenesia*). A diferencia de este último, la demencia es una enfermedad apirética. En segundo lugar, encontramos un grupo de nociones que están emparentadas con la demencia: estupidez, imbecilidad, idiotez. En un primer momento se consideró que la estupidez consistía en una alteración de las facultades de la sensibilidad. El estúpido es insensible a la luz y al ruido, por ejemplo. El demente, en cambio, es simplemente indiferente; la demencia afecta la facultad de juzgar. Hacia fines del siglo XVIII, la diferencia entre la estupidez y la demencia pasa, para Pinel, por la oposición entre la inmovilidad y el movimiento. En el idiota hay una parálisis, una somnolencia. En el demente, las facultades del espíritu están en movimiento, pero funcionan en el vacío (**HF**, 332). *2) Manía y melancolía.* La melancolía es un delirio parcial pero duradero, sin fiebre, durante el cual el enfermo está ocupado en un único pensamiento; un delirio coloreado de tristeza y angustia. Durante el siglo XVIII, el concepto de melancolía fue objeto de un intenso debate, especialmente a propósito de su causa. Foucault resume en cuatro rasgos los resultados de este debate. a) La causalidad de las sustancias es reemplazada por la causalidad de las cualidades que se transmiten del cuerpo al alma. b) Hay, además, una dinámica de las fuerzas que entran en juego. Así, el frío y la sequedad pueden entrar en conflicto con el temperamento, y entonces los signos de la melancolía serán más violentos. c) A veces el conflicto aparece dentro de la misma cualidad, que puede convertirse en su contrario. Así, el enfriamiento del cuerpo puede originarse en el calor inmoderado del alma. d) Las cualidades pueden ser modificadas por los accidentes, las circunstancias y las condiciones de vida (**HF**, 335-336). • Mientras que el espíritu de los melancólicos está ocupado por un único objeto, en los maníacos, en cambio, hay un flujo perpetuo de pensamientos impetuosos. Por ello, la manía deforma las nociones y los conceptos. Sus causas, sin embargo, son del

orden de los espíritus animales, como en los melancólicos. En el siglo XVIII, la mecánica y la metafísica de los espíritus animales que circulan por los canales nerviosos son reemplazadas por la tensión a la que están sometidos los nervios. Los maníacos, además de estar afectados por un delirio universal que deforma las ideas, están también en continua agitación. Foucault observa cómo "lo esencial es que el trabajo [en estas descripciones] no va de la observación a la construcción de imágenes explicativas. Todo lo contrario, las imágenes han asegurado el rol inicial de síntesis; su fuerza organizativa ha hecho posible una estructura de percepción en la que, finalmente, los síntomas podrán tener su valor significativo y organizarse como la presencia visible de la verdad" (**HF**, 351). *3) Histeria e hipocondría.* Es posible observar dos líneas de evolución de estas nociones: el acercamiento entre ambas y la formación de un concepto común –"enfermedad de los nervios"–, y su integración, junto con la manía y la melancolía, en el dominio de las enfermedades del espíritu. Ahora bien, a diferencia de la manía y de la melancolía, los fenómenos de la histeria y de la hipocondría no se ubican en el registro de las cualidades. Se sitúan en el cuerpo, con sus valores orgánicos y morales. En el siglo XVIII, el tema de los trastornos corporales que se transmiten a todo el cuerpo por intermedio del cerebro es sustituido por una moral de la sensibilidad (**HF**, 362). En la histeria, los espíritus animales se adueñan de todos los espacios disponibles del cuerpo, desplazándose sin seguir el orden de la naturaleza. Lo que distingue a la histeria femenina de la masculina, o la histeria de la hipocondría, es la solidez del cuerpo, que en el primer caso es menor y, por ello, menos resistente al movimiento de los espíritus animales. La resistencia del cuerpo, por otro lado, se encuentra en relación con la fuerza del espíritu, del alma, que impone el orden a los pensamientos y los deseos. No se trata, por ello, de una percepción neutra, sino ética, del cuerpo (**HF**, 369). • El concepto de irritabilidad aporta un elemento decisivo a la noción de enfermedad nerviosa, que se caracteriza por ser un estado de irritación generalizada en el que no se distingue entre sensibilidad y movimiento, y en el que la sensibilidad fácilmente alterable del enfermo termina por perturbar las sensaciones del alma. Aparece así la idea de una sensibilidad que no es sensación, que se opone a esta. A partir de aquí cambiará la percepción ética de la histeria y la hipocondría. Antes, la alteración concernía a las partes bajas del cuerpo y exigía una ética del deseo; ahora, todo el cuerpo es irritable en su sensibilidad generalizada y, por consiguiente, toda la vida puede ser juzgada según este grado de irritación (abuso de las cosas no naturales, vida sedentaria de las ciudades, lectura de novelas, interés desmesurado por la ciencias, pasión demasiado viva por el sexo, etc.). "Por la distinción capital entre sensibilidad y sensación, ellas [histeria e hipocondría] entran en este dominio de la sinrazón que, hemos visto, se caracteriza por el momento esencial del error y del sueño, es decir, de la ceguera" (**HF**, 373-374). • Foucault concluye este capítulo de *Histoire de la folie à l'âge classique* con una observación fundamental. Si bien esta idea de una sensibilidad distinta de la sensación permite ubicar a la histeria y la hipocondría en el dominio de la sinrazón, introduce un elemento que no estaba en la experiencia clásica: un contenido de culpabilidad, de sanción moral, de justo castigo. La *ceguera*, esencia de la locura, aparece como el efecto psicológico de una falta moral. "Lo que era ceguera se convertirá en inconsciente, lo que era error se convertirá en falta; y todo lo que, en la locura, designaba la paradójica manifestación del no ser se convertirá en el castigo natural de un mal moral" (**HF**, 374).

MÉDICOS Y ENFERMOS. Durante la Época Clásica, la teoría y la práctica médica no son dos instancias coherentes. Además, las prácticas terapéuticas son más estables que los conceptos y las clasificaciones. • Por un lado, permanece el mito de una panacea (el *opium*, por ejemplo), de un remedio único para todas las enfermedades, que no se piensa ahora que pueda actuar directamente sobre la enfermedad, sino, más bien, que se inserta en las formas generales del funcionamiento del organismo. Las discusiones acerca de la eficacia del medicamento se centran, entonces, en el tema de la naturaleza: un medicamento cura porque está próximo a ella, porque tiene una comunicación originaria con ese orden. En este sen-

tido, el agua o el aire, como medicamentos, prolongan la idea de una panacea universal. A esta noción se opone la eficacia particular de algunos medios terapéuticos. En el caso de la locura, estos no provienen del ámbito vegetal, sino del mineral y del humano. Algunas piedras, como las esmeraldas, son consideradas particularmente eficaces; esto también ocurre con la orina y la sangre. Esta última, caliente, es considerada un buen remedio para las convulsiones. En la utilización de la sangre y de otros elementos, como las serpientes, aparecen aquellos valores simbólicos con los que tradicionalmente se los asociaba. "Esta fragmentación social que separa, en la medicina, teoría y práctica, es sobre todo sensible para la locura: por una parte, la internación hace que el alienado escape al tratamiento de los médicos; por otra parte, el loco en libertad es, más fácilmente que otro enfermo, confiado a los cuidados de un practicante" (**HF**, 386). Sin embargo, afirma Foucault, la Época Clásica dio plenitud de sentido a la idea de cura, y es posible enumerar las ideas terapéuticas que guiaron esta práctica: *consolidación* (dar vigor al cuerpo y al espíritu), *purificación* (la sustitución de la sangre, por ejemplo), *inmersión* (con todos los valores simbólicos del agua), *regulación de los movimientos* (marchas, paseos) (**HF**, 388-407). • Además de estos remedios encontramos la cura por las pasiones; por ejemplo, la utilización de la música para restablecer la armonía y el equilibrio de las pasiones. La importancia acordada a las exhortaciones, a la persuasión o al razonamiento no contradice lo anterior. Según Foucault, estas técnicas no son ni más ni menos psicológicas que las precedentes. Como se admitía en la época, la formulación de la verdad moral puede modificar directamente los procesos del cuerpo. La diferencia no pasa, entonces, por la oposición fisiología/psicología. Como las técnicas que hemos mencionado anteriormente, que tienden a modificar las cualidades comunes del alma y del cuerpo, estas técnicas abordan la locura esencialmente como pasión; la enfrentan como delirio. "El ciclo estructural de la pasión y del delirio que constituye la experiencia clásica de la locura reaparece aquí, en el mundo de las técnicas, pero bajo una forma sincopada" (**HF**, 414). Entre estas, encontramos: el *despertar* (estudiar matemática o química, por ejemplo), la *realización teatral*, el *retorno a lo inmediato*.

EL "GRAN MIEDO". La tercera parte de *Histoire de la folie à l'âge classique* abre con la obra de Diderot *El sobrino de Rameau*. El sobrino de Rameau es el último personaje en el que la locura y la sinrazón se unen. Este tramo de la obra de Foucault, dedicado a la formación de la experiencia moderna de la locura como enfermedad mental, describe, por un lado, la *liberación* de la locura (separada de la sinrazón, de la pobreza, de la criminalidad), y por otro, las nuevas formas de *sujeción* (el asilo, la psiquiatría, la psicología). En otros términos, Foucault muestra los movimientos históricos que llevaron a la medicalización del espacio de internación de la locura, al nacimiento de las ciencias de las enfermedades mentales. • A mediados del siglo XVIII, el espacio de la internación recupera sus antiguos poderes imaginarios. Reaparece el fantasma de la epidemia: una fiebre que partiría de los lugares de internación y alcanzaría la ciudad, que se transmite a través del aire y se percibe por el olor. "La casa de internación no es más solamente el leprosario, a distancia de la ciudad; es la lepra misma frente a la ciudad" (**HF**, 446). Los movimientos de reforma de la segunda mitad del siglo XVIII encuentran aquí un primer punto de origen: aislar mejor los lugares de internación, rodearlos de aire puro (**HF**, 451). • El espacio clásico de la internación no era sólo segregación y purificación, sino reserva de imágenes y fantasías. Estas reaparecen con el miedo a una nueva epidemia, pero ahora "se han ubicado en el corazón, en el deseo, en la imaginación de los hombres" (**HF**, 453). Contemporáneamente al miedo a las epidemias, otro temor inquieta en la segunda mitad del siglo XVIII: el aumento de las "enfermedades de los nervios". Así reaparece, entonces, esta conciencia que había experimentado el Renacimiento: conciencia de la fragilidad de la razón amenazada por la locura. • A partir de aquí, se generan dos movimientos opuestos: la experiencia de la sinrazón se dirigirá hacia las raíces del tiempo, mientras que la conciencia de la locura estará cada vez más ligada al desarrollo de la naturaleza y de la historia (**HF**, 455). En este cambio aparece

lo que posteriormente se denominará el "medio": las "fuerzas penetrantes" de una sociedad que no maneja los deseos, de una religión que no regula ni el tiempo ni la imaginación, de una civilización que no limita las distancias entre el pensamiento y la sensibilidad (**HF**, 469). La locura ya no será naturaleza, sino lo que se opone a ella: historia. La sinrazón, por su parte, permanecerá durante largo tiempo como una experiencia poética y filosófica (Sade, Hölderlin, Nerval, Nietzsche). "Y, sin embargo, esta relación [de la locura] con la historia será rápidamente olvidada. Freud, con esfuerzo y de una manera quizá no radical, será obligado a separarla del evolucionismo. Es que, en el curso del siglo XIX, ella basculará hacia una concepción a la vez social y moral, por la cual se encontrará enteramente traicionada. La locura ya no será percibida como la contrapartida de la historia, sino como el revés de la sociedad" (**HF**, 473-474). Se convertirá en "degeneración": el estigma de una clase que abandonó la ética burguesa. • El "gran miedo" conduce, por un lado, a la separación entre la sinrazón, que se presenta ahora con el rostro del libertinaje, y la locura, una enfermedad de la civilización. Pero, por otro lado, el "gran miedo" marca el ingreso del médico en el espacio de la internación, como custodio de la salud de los otros, de los que no están internados (**HF**, 449).

LA NUEVA SEPARACIÓN. Durante el siglo XVIII, la locura no sale de la internación, pero se desplaza dentro de ella. En efecto, se multiplican los lugares de internación destinados exclusivamente a los locos. Pero no se trata ni de reclamar un estatus médico para ellos ni de mejorar los tratos que reciben. Estas nuevas instituciones no se inscriben en el proceso de reformas que se inicia poco antes de la Revolución. Tampoco son sólo el efecto del nuevo miedo que inspira la locura. Simplemente, los locos comienzan a adquirir una nueva fisonomía, que se hará cada vez más definida a medida que la locura y la sinrazón se distancien. El rostro de la sinrazón será el de lo que se denomina indiferenciadamente "libertinaje". Los rostros de la locura, en cambio, comienzan a diferenciarse; ya no serán simplemente los que, en general, "no son como los otros". • En un primer momento no será ni la razón ni la naturaleza, sino la muerte, la que dibuje los rostros de la locura. Dos tipos de personajes comienzan, entonces, a diferenciarse: los furiosos (los que son violentos con los otros y pueden provocarles la muerte) y los imbéciles (los que están pasivamente expuestos a la muerte) (**HF**, 488-489). Pero se trata sólo de una organización rudimentaria. La distinción entre *insensatos* y *alienados* será el criterio de la nueva separación. El alienado ha perdido completamente la verdad; en el insensato, en cambio, la locura afecta la percepción o el juicio acerca de la percepción; el insensato no es completamente extraño al mundo de la razón, sino que su razón está pervertida. A pesar de su imprecisión, en estas categorías comienza a escucharse un lenguaje de la locura. A partir de esta distinción, se organiza poco a poco la percepción asilar de la locura. Esta no es, sin embargo, el producto de las clasificaciones en especies, características del saber médico de la Época Clásica, sino de la nueva presencia del médico en el espacio de la internación. • Pero este aislamiento progresivo de la locura en el espacio de la internación tampoco es una consecuencia del pensamiento médico ni de los sentimientos humanitarios. Es un fenómeno que nace en el espacio mismo de la internación. De hecho, son algunos internos, personas "razonables", quienes reclaman no ser confundidos con los locos (**HF**, 497-498). Con el desarrollo de las protestas contra esta confusión en el espacio de la exclusión, el poder mismo de internar llegará a ser concebido como una forma de locura (despotismo, bestialidad triunfante). Una vez retirada esta población de internos que protestan contra la confusión, permanecerán internados sólo aquellos que, por derecho, pertenecen a este espacio de exclusión: los locos. En pocas palabras, el nexo entre la locura y la internación se vuelve más sólido. • Durante el siglo XVIII la internación padece otra crisis, que ahora proviene del exterior (**HF**, 502). Por un lado, se recurre a la población de los internados para hacer frente a las necesidades demográficas y económicas de la colonización (ya no se trata de una regulación del mercado local de mano de obra). Por otro lado, con la reforma de las tierras, el fenómeno del desempleo se instala en las zonas

rurales donde, precisamente, no hay casas de internación. En pocas palabras, la estructura de la internación es cada vez más ineficaz: no resuelve el problema del desempleo ni logra bajar los precios con mano de obra barata. • Esto lleva a una reformulación de las políticas de asistencia y de represión del desempleo. La miseria ya no es concebida desde una perspectiva moral; no es una simple consecuencia de la pereza. La indigencia se convierte en una cuestión económica, que no es meramente contingente ni resulta posible eliminar por completo. En cierto sentido, se convierte en un elemento indispensable del Estado. Los pobres, debido a que trabajan y consumen poco, son la condición de la riqueza del Estado y de las clases privilegiadas. Desde esta perspectiva, encerrar a la población indigente es encerrar la riqueza. Se comienza a distinguir, entonces, entre el pobre válido, que puede trabajar, y el pobre enfermo. Para los primeros, la asistencia consistirá en la libertad: bajos salarios, ausencia de restricciones y de protección del empleo, supresión de todos los límites a la posibilidad de trabajar. Por otro lado, para los enfermos que no pueden trabajar, desde una perspectiva económica y liberal, la asistencia no será una obligación del Estado, sino del grupo de pertenencia y de su familia (**HF**, 518). • En síntesis: un doble movimiento –por un lado, a partir de la internación misma; por otro, a partir de la reflexión económica– hace que el entrelazamiento, característico de la Época Clásica, entre la locura, la sinrazón y la miseria comience a desatarse. La miseria ingresa en la inmanencia de la economía; la sinrazón, en las figuras profundas de la imaginación que se expresan en el libertinaje. La locura reaparece, ahora, internada, pero enfrentada a una nueva concepción de la asistencia. El loco ya no es el pobre que puede trabajar ni tampoco el enfermo que puede confiarse a la asistencia del grupo próximo o de la familia. Se vuelve necesario redefinir, entonces, el espacio social de la locura.

DEL BUEN USO DE LA LIBERTAD. Las medidas tomadas ente 1780 y 1793 decretan el fin de la internación en su forma clásica y dejan "libre" a la locura, sin un punto de inserción en el espacio social. • A diferencia de lo sucedido en la Época Clásica, con la reforma social de la internación, a fines del siglo XVIII, el problema de la locura ya no será abordado desde el punto de vista de la razón y del orden, sino del derecho del individuo libre. Cuando las facultades racionales están perturbadas, la sociedad tiene el derecho de limitar la libertad de los individuos. Según Foucault, desde estas premisas se prepara una definición de la locura a partir de sus relaciones con la libertad. "La desaparición de la libertad, que era una consecuencia, se vuelve fundamento secreto, esencia de la locura" (**HF**, 548). Por ello, no hay verdad psicológica que no sea, al mismo tiempo, alienación para el hombre; la manera en la que se aliena al loco se convierte, entonces, en la naturaleza de la alienación. La liberación de los locos será acompañada, por ello, por la aparición de nuevas estructuras de protección. • Dos tipos de disposiciones harán frente a la locura "dejada libre": medidas a largo plazo –creación de establecimientos reservados a los insensatos– y medidas inmediatas para dominar la violencia de la locura. Foucault resume las reformas de este período en un cuadro en el que enfrenta, una a una, las "formas de liberación" de la locura y las "estructuras de protección": 1) Se suprime la internación que confundía la locura con todas las otras formas de la sinrazón; pero se designa una internación que no es tierra de exclusión, sino el lugar donde la locura puede encontrar su verdad. En estos nuevos espacios, la libertad tiene un doble valor. Por un lado, con su trabajo los internos contribuyen económicamente a los gastos de la administración y, al mismo tiempo, a través de él pueden alcanzar la libertad. Se reconoce a quienes más producen y, luego de varios premios acumulados, se obtiene la libertad. Pero, por otro lado, si el interno perturba el orden de la institución con sus costumbres y comportamientos, entonces pierde los premios al trabajo, las etapas que llevan a su libertad. Esta es, por ello, tanto una mercancía como un valor moral. En estos nuevos espacios se conjugan el control moral y el beneficio económico. La locura encuentra su verdad burguesa: se la mide en relación con el trabajo y la moralidad. 2) Se constituye un asilo que sólo persigue finalidades médicas; pero se produce la captación de la locura en un espacio infranqueable. Se trata de la primera

etapa hacia la *alienación mental* en el sentido moderno de la expresión. Pero este espacio en el que la locura se enfrenta con la conciencia médica es también el espacio que debe proteger a la sociedad de los peligros de la locura, un espacio con límites fijos: un espacio de protección contra la enfermedad y, al mismo tiempo, de protección contra el loco. 3) La locura adquiere el derecho de expresarse; pero se elabora en torno a ella y por encima de ella un sujeto, una mirada que la convierte en objeto. El problema de la locura ya no es considerado desde el punto de vista de la razón y del orden, sino desde el punto de vista del derecho del individuo libre. El nuevo espacio de la internación es la sanción jurídica de una situación de hecho: la traducción en términos jurídicos de la abolición psicológica de la libertad en el individuo loco. En el encierro clásico, la locura ofrecía el espectáculo de su animalidad; ahora se la observa como un objeto, se convierte en un objeto de conocimiento. 4) La locura se introduce en el sujeto psicológico como verdad cotidiana de la pasión, de la violencia y del crimen; pero se inserta en un mundo no coherente de valores y en el juego de la mala conciencia. La instancia que opera la separación entre la razón y la locura lo hace a través de una forma judicial (tribunales de familia, tribunales superiores) que asimila las reglas de la moral burguesa (reglas de la vida, de la economía, de la moral de la familia) a las normas de la salud, de la razón y de la libertad. La psicología del crimen no nace de una humanización de la justicia, sino de estas exigencias suplementarias de la moral burguesa, de la estatización de las costumbres, del refinamiento de las formas de indignación. 5) La locura, en su rol de verdad psicológica, se reconoce como determinismo irresponsable; pero sus formas se separan según las exigencias dicotómicas de un juicio moral. El reconocimiento de la locura, aun durante un proceso judicial, no forma parte del juicio; se superpone a él. La psicología debe situarse dentro del campo de los valores reconocidos y exigidos (**HF**, 571-572). En todo caso, el estatuto de objeto le será acordado al individuo que judicial y moralmente se reconoce como alienado. La mitología positivista ha interpretado este proceso diciendo que se encierra al que está alienado; pero la historia nos muestra que el encierro ha construido la figura del alienado y, sobre esta base, la locura ha sido objetivada como enfermedad mental y se ha convertido, así, en la primera forma de objetivación del hombre.

EL NACIMIENTO DEL ASILO. Los episodios de Tuke y de Pinel constituyen una especie de mito fundador para la historia de la psiquiatría moderna; su significado ha sido visto como la liberación de los locos. Una imagen resume los episodios y su significado: los locos son desencadenados y se mezclan con los otros internos. Se trata, para Foucault, de un gesto ambiguo: "El gesto que la libera [a la locura] para verificarla es, al mismo tiempo, la operación que la disemina y la oculta en todas las formas concretas de la razón" (**HF**, 586). • De acuerdo con las ideas del siglo XVIII, la locura no es una enfermedad de la naturaleza, sino de la sociedad; el producto de una vida que se aleja de la naturaleza. En la locura la naturaleza está olvidada. A partir de aquí, según Foucault, comienza a perfilarse un mito que engendrará la forma organizativa de la psiquiatría del siglo XIX. Se trata del mito de las tres naturalezas: la Naturaleza-Verdad, la Naturaleza-Razón y la Naturaleza-Salud. • La imagen de *Description of the Retreat* de Tuke (esa casa de campaña para alienados, una comunidad fraternal de enfermos y vigilantes, bajo la autoridad de un administrador) representa, a la vez, el ideal de un contrato y una familia, del interés y el afecto. Allí, a partir de una "familia natural", que no aliena, el enfermo restablece su relación con la naturaleza y con la sociedad. • En las crónicas de la liberación de los locos nos encontramos con relatos como el de Couthon, el de un capitán inglés y el del soldado Chevingé. Todos muestran el sentido que se le atribuyó a la liberación de Pinel en la hagiografía psiquiátrica. Caen las cadenas y con ellas la animalidad ya no de la locura, sino de la domesticación. Caen las cadenas y los locos se encuentran libres. Caen las cadenas e inmediatamente reaparece la humanidad de los locos, pero bajo la forma de un determinado tipo social: un oficial, un soldado. La razón que surge restablecida no es del orden del conocimiento o de la dicha, sino de ciertos valores socia-

les: el honor del capitán, el heroísmo del soldado, etc. Foucault resume de la siguiente manera el movimiento discursivo que se oculta en el mito de Pinel y Tuke: "1) En la relación inhumana y animal que imponía la internación clásica, la locura no enunciaba su verdad moral. 2) Esta verdad, desde el momento en que se la deja libre de aparecer, revela ser una relación humana en toda su idealidad virtuosa: heroísmo, fidelidad, sacrificio, etc. 3) Entonces, la locura es vicio, violencia, maldad, como lo prueba demasiado bien la rabia de los revolucionarios. 4) La liberación en la internación, en la medida en que ella es reedificación de una sociedad [en] conformidad [con los tipos sociales], no puede dejar de curar" (**HF**, 596-597). • Pero, más allá de los temas míticos que la psiquiatría del siglo XIX ha heredado del gesto liberador de Pinel y de Tuke, una serie de operaciones han organizado silenciosamente el mundo asilar, los métodos terapéuticos y la experiencia concreta de la locura. Tuke sustituyó el terror a la locura por la angustia de la responsabilidad (el trabajo posee una fuerza de coerción superior a todas las coerciones físicas: regularidad de las horas, exigencias de atención, obligación de un resultado). En su casa de retiro, la mirada de los otros, la necesidad de estima, es más eficaz que el trabajo. En este espacio surgirá esa figura que en el asilo del siglo XIX reemplazará a la represión clásica: la autoridad. La vigilancia se unirá, entonces, al juicio. Como contrapartida, la locura será una forma de minoridad. • El asilo de Pinel no es, como el de Tuke, una segregación religiosa, sino una segregación que se ejerce en sentido inverso: en el asilo, la religión se convierte en objeto de consideración médica y debe estar libre de religión. En realidad, se trata sólo de suprimir los contenidos imaginarios de la religión, no su moral. Los valores de la familia y del trabajo deben reinar en él. "El asilo, dominio religioso sin religión, dominio de la moral pura, de la uniformización ética" (**HF**, 612). Un lugar de moral pura y también de denuncia social. La moral burguesa del asilo adquiere el estatuto de una moral universal, no sólo para quienes habitan su espacio, sino para toda la sociedad. Pinel organiza este espacio de moral pura a través de tres medios principales: el silencio, el reconocimiento en el espejo (se le muestra, por ejemplo, a un loco que se cree rey otro que también cree serlo; la vergüenza de ser idéntico a este otro tiene fuerza terapéutica), el juicio perpetuo (el loco es constantemente juzgado por la presencia exterior de la conciencia moral y científica; si es necesario, a este juicio seguirá el castigo). Para quienes resisten todos estos procedimientos, subsiste, en el asilo de Pinel, la práctica del encierro (**HF**, 623). Pero la presencia del médico en el asilo no es fundamentalmente de orden terapéutico (sólo una parte de las tareas a realizar corresponde a este orden), sino que opera como garantía jurídica y moral del buen funcionamiento de la institución: más que científico, sabio. "Se cree que Tuke y Pinel abrieron el asilo al conocimiento médico. Ellos no introdujeron una ciencia, sino un personaje, cuyos poderes sólo retoman, de este saber, su disfraz o, a lo sumo, su justificación. Estos poderes son, por naturaleza, de orden moral y social. Se enraízan en la minoridad del loco, en la alienación de su persona, no de su espíritu. Si el personaje médico puede cercar la locura, no es porque la conozca, sino porque la domina" (**HF**, 625-626). El médico ingresa al asilo, primariamente, como padre y juez. El propio Pinel reconoce que el médico cura en la medida en que pone en juego estas viejas figuras inmemoriales. De este modo, la estructura del asilo simboliza las grandes estructuras de la sociedad burguesa, sus valores: relación familia-hijo, relación falta-castigo. A medida que el saber psiquiátrico se encierra en las normas del positivismo, la práctica moral del médico queda escondida tras sus funciones terapéuticas. Pero ello no significa que desaparezca, sino todo lo contrario (**HF**, 629). • En pocas palabras, el sentido que atribuye Foucault a la reorganización del espacio de la internación, al nacimiento del asilo, es la interiorización de la separación razón/sinrazón bajo la forma de la culpabilización y el control de la autoridad. Así nace la enfermedad mental. • "Freud desplazó hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke habían acomodado en la internación. [...] El médico, como figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis" (**HF**, 631).

EL CÍRCULO ANTROPOLÓGICO. Foucault señala una serie de contradicciones en el gesto de *liberación* de Pinel y Tuke: 1) se deja libre al loco, pero en un espacio más cerrado y más rígido (menos libre, en todo caso, que la internación clásica); 2) se libera a la locura de su parentesco con el crimen y el mal, pero para encerrarla en los mecanismos rigurosos de un determinismo (el instinto, el deseo); 3) se desatan las cadenas que impedían el ejercicio libre de la voluntad, pero se despoja al loco de esta voluntad, se la aliena en la voluntad del médico (**HF**, 636). No se trata, en definitiva, de un gesto de liberación, sino de una objetivación del concepto de libertad. Foucault señala tres consecuencias de todo esto. En primer lugar, de ahora en más, la cuestión de la locura ya no será la cuestión del delirio y del error, sino la de la libertad: "el deseo y el querer, el determinismo y la responsabilidad, lo automático y lo espontáneo". En segundo lugar, esta "libertad liberada" se repartirá entre "un determinismo que la niega enteramente y una culpabilidad que la exalta". El pensamiento psiquiátrico del siglo XIX buscará definir el punto de inserción de la culpabilidad en el determinismo. En tercer lugar, la libertad que Pinel y Tuke impusieron al loco lo encierra en una verdad objetiva, que ya no es *la verdad*, sino *su verdad*. "La locura tiene ahora un lenguaje antropológico" (**HF**, 637). • En el encierro clásico, la locura estaba reducida al silencio; ahora ha reencontrado el lenguaje en el saber discursivo. Pero este lenguaje no es el retorno del viejo discurso del Renacimiento, el del hombre devorado por la animalidad. Ahora la locura habla el lenguaje del hombre, de sus secretos, de sus profundidades; un lenguaje atravesado por una serie de antinomias que acompañarán la reflexión sobre la locura durante todo el siglo XIX: 1) El loco devela la verdad elemental del hombre: sus deseos primitivos, sus mecanismos más simples, las determinaciones de su cuerpo; se trata de una especie de "infancia cronológica y social, psicológica y orgánica del hombre". Pero, al mismo tiempo, el loco "devela la verdad terminal del hombre: muestra hasta dónde han podido empujarlo las pasiones, la vida en sociedad, todo lo que lo aleja de la naturaleza primitiva que no conoce la locura". 2) En la locura se muestra la irrupción de los determinismos del cuerpo, el triunfo de lo orgánico. Pero se distingue de las enfermedades del cuerpo pues hace surgir "un mundo interior de malos instintos, perversidades, de sufrimientos y de violencias que estaba adormecido". 3) "La inocencia del loco está garantizada por la intensidad y la fuerza de este contenido psicológico"; la locura de un acto se mide por el número de razones que lo han determinado (deseos, imágenes, etc.). Pero la verdad de la locura, en el hombre, es la verdad de lo que es sinrazón. 4) En la locura, el hombre descubre su verdad; esta es la posibilidad de su curación. Pero "la verdad humana que descubre la locura es la inmediata contradicción de lo que es la verdad moral y social del hombre" (**HF**, 641-643). • A partir de aquí, se puede comprender la importancia que tuvo la parálisis general en la experiencia de la locura a comienzos del siglo XIX. La expresión "*moral insanity*" (locura moral) hace referencia a esta forma de locura que no se manifiesta en el nivel de la razón o del entendimiento, sino que se caracteriza por la violencia de los comportamientos, los gestos irresponsables, etc. La parálisis general y la *moral insanity* tuvieron este valor ejemplar en la psiquiatría a lo largo de la primera mitad del siglo XIX: un elemento de interioridad en forma de exterioridad. Junto con las nociones de parálisis general y de *moral insanity*, otro concepto, la monomanía, dominó el campo de la psicología del siglo XIX: un individuo que se manifiesta como loco en un aspecto determinado, pero que aparece como razonable en todos los otros. Esta noción (un hombre que bruscamente se vuelve otro) ha desempeñado una función importante en los procesos judiciales contra los criminales. En la Época Clásica, lo otro que ponía de manifiesto la locura como sinrazón era el no ser, el error; ahora, como lo muestra el análisis de las monomanías homicidas, la alteridad que pone de manifiesto la locura es la verdad misma del hombre, lo que el sujeto es realmente, originariamente (aquello en lo que puede alienarse, aunque más no sea en forma momentánea). En definitiva, el "*homo psychologicus* es un descendiente del *homo mente captus*" (**HF**, 654). La locura objetivada como enfermedad revela ahora la verdad del hombre.

LITERATURA, "AUSENCIA DE OBRA". Foucault concluye *Histoire de la folie à l'âge classique* refiriéndose a Goya y a Sade, a Nietzsche y a Artaud: el otro lenguaje de la locura que, luego del silencio clásico, reaparece en la Modernidad. Concluye, en realidad, donde había comenzado, con las experiencias trágicas de la locura, más allá de las promesas de la dialéctica (**HF**, 660). En la experiencia clásica, la *obra* y la locura estaban profundamente ligadas y se limitaban mutuamente. La locura de Tasso, la melancolía de Swift, el delirio de Rousseau: ¿obra o locura?, ¿inspiración o fantasma? En Nietzsche, Van Gogh o Artaud la relación entre locura y obra es diferente: son lenguajes que no se comunican. Existe para Foucault un nexo de pertenencia entre la locura y la literatura, en el sentido moderno del término. Este nexo hace posible la manifestación de la locura, que anuncia la separación entre la locura y la enfermedad mental: "la enfermedad mental y la locura, dos configuraciones diferentes, que se reunieron y confundieron a partir del siglo XVII, y que se separan ahora bajo nuestros ojos o, más bien, en nuestro lenguaje" (**DE1**, 415). En ninguna cultura, sostiene Foucault, está todo permitido; se establecen límites, separaciones, prohibiciones. Algunos de ellos conciernen al lenguaje. Foucault distingue cuatro formas de prohibiciones respecto del lenguaje: 1) faltas de la lengua (que afectan el código lingüístico); 2) expresiones que no quebrantan el código, pero que no pueden circular: las palabras blasfemas (religiosas, sexuales, mágicas); 3) enunciados autorizados por el código y que pueden circular, pero cuyo significado es intolerable, y 4) someter una palabra perteneciente a un código a otro código produciendo un lenguaje estructuralmente esotérico (**DE1**, 416). La locura se ha desplazado a lo largo de esta escala de prohibiciones de lenguaje. Con la literatura moderna, la locura "ha dejado de ser, entonces, falta de lenguaje, blasfemia proferida o significación intolerable (y, en este sentido, el psicoanálisis es el gran levantamiento de las prohibiciones definidas por Freud mismo); aparece como una palabra que se pliega sobre sí misma, diciendo, por debajo de lo que dice, otra cosa de la que ella es, al mismo tiempo, el único código posible. Lenguaje esotérico, si se quiere, puesto que mantiene su lengua dentro de una palabra que no dice otra cosa, finalmente, que esta implicación" (**DE1**, 417). Hacia fines del siglo XIX, la literatura se convierte en una palabra que inscribe en sí misma su propio principio de desciframiento, el poder de cambiar los valores y de modificar la lengua a la que pertenece. Por ello, locura y literatura se pertenecen. El lenguaje de la locura (el delirio) y de la literatura no consiste en poner en juego la astucia de una significación oculta, sino en suspender el sentido para que en ese espacio vacío, por medio del juego de los desdoblamientos, pueda alojarse un sentido, otro (segundo) sentido, y así hasta el infinito. Se trata de una matriz que, estrictamente, no dice nada (**DE1**, 418). Por ello, la locura y la literatura son "ausencia de obra" que, empero, hace posible la obra. Véase: *Literatura*.

CUESTIÓN DE MÉTODO, HISTORICISMO. "El historicismo parte de lo universal y lo pasa de alguna manera por el tamiz de la historia. Mi problema es completamente inverso. Yo parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir: 'supongamos que los universales no existen'. Y planteo a la historia y a los historiadores: '¿cómo pueden escribir la historia si no admiten a priori que el Estado, la sociedad, el soberano, los sujetos, existen?'. Es la misma cuestión que me planteaba cuando no decía '¿existe la locura? Voy a examinar si la historia me remite a algo así como la locura'. No, ella no me remite a algo así; entonces, la locura no existe. No es este el razonamiento, no es este el método, de hecho. Más bien, ¿qué historia se puede escribir de estos diferentes acontecimientos, de estas diferentes prácticas que, aparentemente, se ordenan en algo que supuestamente es la locura? Lo que quise hacer es exactamente lo inverso al historicismo. No interrogar los universales utilizando como método crítico la historia, sino partir de la decisión de la inexistencia de los universales para preguntar qué historia se puede hacer" (**NB**, 5).

REALIDADES DE TRANSACCIÓN. "La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Es lo que yo llamaría 'realidades de transacción'. Nacen en el juego, precisamente, de las relaciones de poder y de lo que sin cesar se les escapa; de alguna manera en la interfaz en-

tre los gobernantes y los gobernados. Estas figuras transaccionales y transitorias que, por no haber existido todo el tiempo, no son menos reales" (**NB**, 301).

Folie [3844]: **1954** [22] **DE1**: 88, 92. **MMPE**: 5, 7, 23, 30, 34, 56, 68, 76-79, 86, 88, 111. **DE1**: 159-160, 162-169. **1961** [1842] **HF**: 21, 25-37, 39-65, 67-71, 80, 87-89, 101-102, 108-116, 119-120, 123, 126-128, 136, 138-139, 141-150, 152, 154, 156-159, 163-166, 168-172, 174, 176-190, 193-212, 215-241, 244-248, 252-257, 259-261, 264-275, 278-282, 284-289, 291-311, 313-321, 323-324, 327, 331-332, 337, 343, 346, 351, 353, 362, 373-374, 379-382, 384-386, 388, 391-394, 396-397, 401-402, 405, 407-416, 421-428, 432-436, 438, 440-443, 449, 453-460, 462-463, 465-469, 471-475, 477, 480, 482, 484-490, 492-495, 497-499, 501-502, 523, 525-528, 531-535, 538-539, 541-555, 557, 560, 562-564, 566-576, 579, 584-588, 590-594, 596-608, 610, 612, 614, 616-619, 622-624, 626-628, 630-653, 655-663, 673, 676, 681, 684-685, 688. **1962** [119] **DE1**: 187-188, 190-192, 194-195, 198, 201-203, 218, 228. **MMPS**: 5, 7, 17, 23, 30, 34, 56, 68, 71, 76-83, 85-95, 97, 100, 102-105. **1963** [36] **DE1**: 266-272, 279, 283. **NC**: 10, 193. **RR**: 196-198, 205, 207. **1964** [61] **DE1**: 295, 338-339, 394-396, 399-400, 409, 412-420, 422, 437. **1965** [5] **DE1**: 443. **1966** [23] **DE1**: 498-500, 511, 522, 555. **MC**: 15, 63, 188, 223, 334, 387, 395. **1967** [27] **DE1**: 571, 574, 579, 590, 598, 600, 602-605. **1968** [22] **DE1**: 624, 631-632, 635, 649, 656, 663, 680, 696, 708, 710-712, 720. **1969** [47] **AS**: 25-26, 45-46, 55-57, 64-65, 86, 91, 205, 233, 241. **DE1**: 754, 756, 763-764, 766, 771, 777-778, 786, 790, 842-843. **1970** [77] **DE2**: 19, 104-110, 112-116, 118-119, 122, 128, 130-134. **1971** [49] **DE2**: 157-159, 163, 172, 174, 206-208, 210, 213-214, 216, 218-219, 239. **LVS**: 4, 20, 84, 94, 100, 160, 175. **OD**: 12-13, 21-22, 63. **1972** [173] **DE2**: 245-248, 250-256, 258, 260-267, 281-296, 298, 301, 305, 318. **1973** [10] **DE2**: 409-410, 418, 433. **1974** [566] **DE2**: 473, 479, 489, 507, 521-525, 594, 640, 660, 665-666, 669, 673-674, 677-679, 682, 684-686. **PP**: 3, 8-10, 14-15, 19-21, 23, 27, 29, 32, 34, 37-39, 41-43, 61, 97, 99-102, 104-105, 109, 117-122, 129-135, 137, 139-141, 143-145, 147, 152-153, 155-157, 160-162, 164-175, 182, 184-185, 188-193, 200-204, 209, 212-213, 219-225, 230, 233-234, 239, 247-253, 256, 258-260, 263-265, 267-269, 271-285, 289-295, 297, 308-309, 312, 319, 324, 328-329, 334-335. **1975** [218] **AN**: 29-30, 33, 50, 94, 100-101, 103, 109-114, 117, 120-126, 128-129, 131-132, 136-140, 145-148, 151-153, 208-209, 212, 225, 245, 259-261, 270, 273-274, 280, 282, 286, 291-292, 298, 301-303. **DE2**: 689, 706, 708, 715, 720, 741, 746, 750, 759, 773-774, 780, 784, 790-792, 800, 803-805, 807, 815, 820, 824. **SP**: 24-26, 50, 103, 195, 258, 272, 292, 307. **1976** [43] **DE3**: 62, 74-78, 88-91, 118, 122. **HS1**: 54, 56, 206. **IDS**: 28-29, 229-230, 235. **1977** [113] **DE3**: 140-141, 144, 146, 148, 181-183, 228-230, 233, 235, 237, 239, 257, 265, 272-274, 299, 308, 312, 315-316, 331-333, 343, 346, 349-350, 357, 368-369, 372-373, 377, 379-380, 390, 393, 399-400, 402-403, 409, 414. **1978** [154] **DE3**: 445-451, 453-456, 458, 465-466, 472, 475, 477-482, 488-494, 498-500, 542-543, 551, 572, 574-575, 583, 598, 602-603, 615, 620, 630-631, 633, 658, 662, 669, 677, 713. **STP**: 26, 29, 85, 122, 124, 135-136, 219, 336. **1979** [22] **DE3**: 762, 803, 805, 808. **NB**: 5, 21-22, 26, 29, 35, 38, 78, 300-301. **1980** [64] **DE4**: 21, 26-27, 30, 40-42, 44-46, 55-61, 66-68, 70, 76, 80-85, 87, 91, 123. **1981** [12] **DE4**: 135-136, 147-148, 168-169, 214. **1982** [14] **DE4**: 224-225, 280, 352. **HS**: 24, 26, 220, 257, 449. **1983** [44] **DE4**: 393, 436, 443, 451, 456, 458, 460, 462, 545. **GSA**: 5, 7, 23, 41, 54, 87, 148. **1984** [75] **CV**: 20, 171, 182, 222, 229. **DE4**: 575, 577, 581, 583, 587, 593-594, 596, 601-602, 608, 612, 618, 633-634, 649, 656-657, 665, 669-670, 673, 697, 701, 718, 724, 726, 730-731, 748-749. **HS2**: 18, 54, 104, 117, 136, 259. **HS3**: 72, 136. **1988** [6] **DE4**: 779, 785, 814.

Lombroso, Cesare (1836-1909)

Foucault pone a Lombroso como ejemplo de la función política de la psiquiatría. Lombroso enfrenta el problema de discriminar qué movimientos políticos son válidos y cuáles no. Desde su perspectiva, la antropología ofrece los medios para establecer la distinción. Los grandes revolucionarios (Mazzini, Garibaldi, Gambetta, Marx) eran genios y poseían una fisonomía maravillosamente armoniosa. En contraste, apoyándose en las fotografías de cuarenta y un anarquis-

tas, observa que el 31% poseía estigmas físicos; de cien anarquistas arrestados en Turín, el 34% no tenía una fisonomía armoniosa (**AN**, 142-143).

Cesare Lombroso [22]: **1973** [1] **DE2**: 398. **1975** [14] **AN**: 52, 70, 89, 98, 142-143, 153, 297, 303. **1977** [2] **DE3**: 324. **1979** [5] **DE3**: 773-774.

lucha

DOMINACIÓN, EXPLOTACIÓN, SUJECIÓN. Foucault distingue tres tipos de lucha: 1) contra las formas de dominación étnica, social o religiosa; 2) contra las formas de explotación que separan a los individuos de lo que ellos producen; 3) contra las formas de sujeción que vinculan al sujeto consigo mismo y, de este modo, aseguran su sujeción a los otros (**DE4**, 227). En las sociedades feudales han predominado las luchas contra las formas de dominación; en el siglo XIX, las luchas contra la explotación debido a las nuevas formas de poder (**DE4**, 228). Estas cristalizan en el Estado, que para Foucault es, en su sentido estrictamente moderno, una combinación compleja de técnicas de individualización y procedimientos totalizadores. Desde este punto de vista, el Estado moderno aparece, al menos en uno de sus componentes, como una reelaboración del poder pastoral (véase: *Poder*). Si bien no se puede separar cada una de estas tres formas de sujeción, ello no significa que sean simplemente un producto terminal de la dominación social o de la explotación económica. Las relaciones entre ellas no son del orden de la deducción; cada una tiene su propia especificidad y mantiene, con las otras, relaciones que no son lineales, sino circulares. Para Foucault, el desafío político, ético, social y filosófico de su época consiste en promover nuevas formas de individualidad, diferentes de las que se imponen desde hace varios siglos (**DE4**, 232).

FILOSOFÍA ANALÍTICA DEL PODER, LUCHAS TRANSVERSALES, LUCHAS ESPECÍFICAS. En el diálogo con Gilles Deleuze acerca de los intelectuales y el poder ("Les Intellectuels et le pouvoir"; **DE2**, 306-315), Foucault subraya que una de las dificultades fundamentales con las que se encuentra el intelectual a la hora de definir y llevar adelante formas adecuadas de lucha es que ignora qué es el poder (**DE2**, 312). Se puede encontrar aquí una de las motivaciones de su interés por el desarrollo de "una filosofía analítica del poder". La filosofía ha tenido tradicionalmente como función fundar y limitar el poder, instaurándose ella misma como ley. Una filosofía analítica del poder, en cambio, no se plantea la cuestión del poder desde el punto de vista del bien o del mal, sino desde el punto de vista de la existencia del poder (**DE3**, 540). Este modo de concebir la filosofía del poder se inscribe en un enfoque general que entiende la filosofía como una actividad de diagnóstico. La tarea de la filosofía, en este sentido, no consiste en descubrir algo que está oculto o en convertirse en la formulación de lo que está por venir, es decir, en promesa, sino en hacer visible lo que es visible, en analizar las fuerzas que constituyen nuestro presente (véase: *Diagnosticar*). Desde esta perspectiva, una filosofía analítica del poder sirve como instrumento para formas de lucha que presentan cuatro características: 1) No se trata de calificar o alabar al poder de manera masiva o global, sino de estudiar las relaciones de poder como juegos, en términos de tácticas y estrategias: juegos alrededor de la locura, de la medicina, de la enfermedad, de la penalidad, de la prisión, en los que se considera el estatuto de la razón y de la no razón, de la vida y de la muerte, del crimen y de la ley. No consiste en enfrentamientos dentro de estos juegos de poder, sino en resistirse a ellos (**DE3**, 544). 2) A diferencia de los movimientos políticos y revolucionarios tradicionales, estas luchas son fenómenos difusos y descentrados. Por ejemplo, de nuevo en el caso de la prisión, estas luchas no se han planteado el problema general de cuál debe ser el sistema legal de punición en un país democrático. Parten de problemas más específicos y locales: la subalimentación, las condiciones de detención, etc. (**DE3**, 545). 3) Estas luchas tienen por objetivo los hechos o efectos del poder, las formas concretas en que se lo ejerce. 4) Por último, se trata de luchas inmediatas. Ellas no siguen el principio leninista del enemigo principal; tampoco esperan un momento futuro, lo que sería la revolución o la liberación.

"Respecto de una jerarquía teórica de las explicaciones o de un orden revolucionario que polarizaría la historia y jerarquizaría los momentos, se puede decir que estas luchas son anárquicas. Se inscriben dentro de una historia inmediata, que se acepta y se reconoce como indefinidamente abierta" (**DE3**, 546). Cuanto acabamos de exponer proviene de la conferencia del 27 de abril de 1978 en Tokio, titulada "La Philosophie analytique de la politique" (**DE3**, 534-551). Posteriormente, en 1982, en "Le Sujet et le pouvoir" (**DE4**, 222-243), Foucault retoma la caracterización de estas luchas. Enumera allí seis rasgos, algunos de los cuales reiteran los que ya hemos mencionado mientras que otros los explicitan. 1) Son luchas transversales. No se limitan a un país o a un sistema económico. 2) Tienen como objetivo los efectos del poder. 3) Son luchas inmediatas. 4) Cuestionan el estatuto del individuo. "Estas luchas no son exactamente por o contra el 'individuo', sino que se oponen a lo que se puede llamar el 'gobierno por individualización'" (**DE4**, 227). 5) Estas luchas oponen formas de resistencia a los efectos de poder que están ligados al saber, a la competencia y a la calificación. 6) "Finalmente, todas las luchas actuales giran en torno a la misma cuestión: ¿quiénes somos? Son un rechazo de estas abstracciones, un rechazo de la violencia ejercida por el Estado económico e ideológico que ignora quiénes somos individualmente, y también un rechazo de la inquisición científica o administrativa que determina nuestra identidad" (**DE4**, 227).

REVOLUCIÓN, REFORMA. "Quizás estamos por vivir el fin de un período histórico que, desde 1789-1793, ha estado dominado, al menos para Occidente, por el monopolio de la revolución, con todos los efectos adjuntos de despotismo que ello podía implicar, sin que, por ello, esta desaparición de la revolución signifique una revalorización del reformismo. En las luchas de las que acabo de hablar, en efecto, no se trata para nada de reformismo, porque este tiene por función estabilizar un sistema de poder luego de un determinado número de cambios, mientras que, en todas estas luchas, se trata de la desestabilización de los mecanismos de poder, de una desestabilización aparentemente sin fin" (**DE3**, 547).

GENEALOGÍA. La genealogía puede ser definida como el acoplamiento de la erudición con las luchas locales (**IDS**, 9-10).

LUCHA DE CLASES, LUCHA DE RAZAS. Véase: *Guerra*.

PODER PASTORAL. Acerca de las formas de lucha contra el poder pastoral, véase: *Conducta*.

FILOSOFÍA. La relación entre lucha y verdad es, para Foucault, constitutiva de la filosofía y no debe ser teatralizada (**STP**, 5-6).

Lutte [797]: **1954** [2] **DE1**: 95. **MMPE**: 86. **1961** [12] **HF**: 10, 47, 52, 143, 218, 301, 335, 398, 471, 499, 534, 616. **1962** [4] **DE1**: 196, 205, 216. **MMPS**: 98. **1963** [2] **NC**: 16, 33. **1964** [2] **DE1**: 308. **1966** [2] **DE1**: 511. **MC**: 214. **1967** [1] **DE1**: 582. **1968** [3] **DE1**: 633, 682. **1969** [4] **AS**: 22, 158, 261. **1970** [3] **DE2**: 36, 64, 121. **1971** [76] **DE2**: 143-144, 148, 187-188, 195-196, 224, 226-228, 230-231, 233, 243-244. **LVS**: 5, 17-18, 26, 40, 46, 73-74, 77, 88-89, 95, 97, 120-121, 124, 133, 143, 148, 151, 155, 165-166, 178, 186, 188, 190, 198, 201, 209, 211-212, 225, 245, 250. **OD**: 12, 45. **1972** [65] **DE2**: 301, 305-306, 308-309, 311-313, 315, 336, 340-341, 348, 351, 354-355, 357-363, 365-368, 377, 379-380. **1973** [25] **DE2**: 399-400, 402, 404, 415, 420, 423, 427, 435-436, 440, 442-443, 445. **1974** [86] **DE2**: 500-502, 506, 514, 530-533, 535-537, 539, 545-546, 548-550, 552, 570, 572-573, 575-576, 581, 587, 632, 634, 638, 644, 648-652, 656-658, 664, 679, 684-685. **PP**: 26, 72, 93, 121, 136, 171-172, 174, 176, 189, 213, 240, 256, 310. **1975** [45] **AN**: 178, 190, 209, 222, 244, 256, 285. **DE2**: 699, 718, 724, 755, 757-758, 774-775, 779-780, 782, 796, 800, 806. **SP**: 31, 54, 71-72, 85, 87, 90-92, 277, 307. **1976** [146] **DE3**: 42-43, 46, 111, 113, 124, 127, 130. **HS1**: 139, 166, 173, 191. **IDS**: 11, 13, 17-19, 21, 31, 36-37, 40, 43, 45, 50-53, 57, 60-61, 63, 65-74, 76-77, 84-86, 88, 91, 116, 118-120, 127, 146, 153, 159-160, 165-166, 170, 189, 193, 201-202, 209-210, 229-230, 233-234. **1977** [75] **DE3**: 137, 150, 152, 154, 157, 159, 167, 169, 173-175, 182, 185, 193, 206, 211, 227, 241, 268, 290, 310-311, 348-349, 363-364, 367, 369, 383-384, 387, 391, 402, 407, 421, 424-427. **1978** [79] **DE3**: 471, 477, 501, 512, 516, 528-531, 545, 547, 605-606, 609-610, 612-613, 615-616,

632, 656, 686, 688, 690, 701, 704, 718. **STP**: 5-6, 79, 112, 205, 211, 219, 221-222. **1979** [24] **DE3**: 727, 743-745, 747, 759, 761, 771, 806-807, 809, 812. **NB**: 75, 90, 96, 214-215, 224, 268, 300. **1980** [12] **DE4**: 47, 51, 65, 71-73, 79-80, 95. **1981** [5] **DE4**: 176-177, 181, 185. **1982** [44] **DE4**: 228, 237-238, 241-243, 296-298, 303, 312, 319, 357, 359. **HS**: 139, 143, 213, 222, 299, 307-308, 357, 409, 426, 431, 469. **1983** [31] **DE4**: 375, 398, 425, 439, 443, 452, 499-501, 511, 517, 556. **GSA**: 55, 98, 158, 198, 248, 257. **1984** [49] **CV**: 45, 117, 154, 191, 257-258, 261, 263, 284. **DE4**: 568, 576, 587, 591, 622, 663, 667, 711, 721, 728, 739-740. **HS2**: 33, 48, 74, 76-77, 84, 96, 102, 115, 125, 128. **HS3**: 69, 158, 163, 168.

Mallarmé, Stéphane (1842-1898)

Mallarmé representa para Foucault el nacimiento de la literatura en el sentido moderno del término y, como Nietzsche, anuncia el fin del hombre (**MC**, 316). Véanse: *Lenguaje, Literatura.*

Stéphane Mallarmé [83]: **1962** [1] **DE1**: 195. **1963** [1] **DE1**: 278. **1964** [35] **DE1**: 298, 355, 418-419, 426-428, 430-433, 435-437. **1966** [19] **DE1**: 522, 537, 543, 555-556. **MC**: 59, 95, 111, 119, 316-317, 394. **1968** [1] **DE1**: 703. **1969** [5] **AS**: 35. **DE1**: 770, 785, 796. **1970** [4] **DE2**: 105, 109, 124. **1971** [7] **DE2**: 171, 220. **1974** [5] **DE2**: 645. **1975** [1] **DE2**: 753. **1978** [2] **DE3**: 575. **1982** [1] **DE4**: 220. **1984** [1] **DE4**: 607.

Maquiavelo, Nicolás (1469-1527)

En *"Il faut défendre la société"*, Foucault afronta la cuestión del poder desde el punto de vista de la guerra: las relaciones de poder son, para nuestro autor, del orden de la oposición, de la lucha, del enfrentamiento (lo que denomina la "hipótesis Nietzsche"). A lo largo de este camino de análisis debe inevitablemente cruzarse con Maquiavelo y Hobbes. Sin embargo, Foucault considera que ni uno ni otro son auténticamente teóricos de la guerra en la sociedad civil (**DE3**, 174). Maquiavelo describe la relación de fuerza esencialmente como una técnica política en manos del príncipe. Foucault opone a este análisis la obra de Boulainvilliers (véanse: *Boulainvilliers*, *Guerra*), para quien las relaciones de fuerza definen el tejido mismo de la sociedad (**IDS**, 145). "La historia es, para Maquiavelo, simplemente un lugar de ejemplos, una especie de antología de jurisprudencia o de modelos tácticos para el ejercicio del poder. [...] Por el contrario, para Boulainvilliers –y creo que esto es lo importante–, la relación de fuerza y el juego del poder son la sustancia misma de la historia" (**IDS**, 151). Para Foucault, se trata de prescindir del príncipe y descifrar los mecanismos del poder a partir de una estrategia inmanente a las relaciones de fuerza (**HS1**, 128). • En el curso del Collège de France de 1977-1978, *Sécurité, territoire, population*, aborda la literatura del "arte de gobernar" (véase: *Arte de gobernar*); más precisamente, la literatura sobre el gobierno propia del período que va de mediados del siglo XVI a fines del siglo XVIII. Por ejemplo, Ambrogio Politi (*Disputationes de libris a christiano detestandis*, 1542), Innocent Gentillet (*Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un royaume ou autre principauté* [...] *Contre Nicolas Machiavel*, 1576), Guillaume De la Perrière (*Le Miroir politique, contenant diverses manières de gouverner et policer les républiques...*, 1555). Toda esta literatura se ubica entre la aparición de *El príncipe* de Maquiavelo y su resurgimiento en los primeros años del siglo XIX, y representa la corriente anti Maquiavelo de la razón de Estado (**DE4**, 817; **STP**, 93-95). En esta literatura circula una imagen de la obra de Maquiavelo que Foucault resume en tres puntos: 1) El príncipe se encuentra en una relación de exterioridad respecto de la soberanía: no forma parte de ella; la recibe por herencia, adquisición, conquista, por la complicidad de otros príncipes. 2) La relación entre el príncipe y la soberanía es frágil; está amenazada externamente por los otros príncipes, e internamente porque no hay ninguna razón a priori para que los súbditos acepten al príncipe. 3) El objetivo del

ejercicio del poder es mantener el principado, entendido no como el conjunto de los súbditos y el territorio, sino como la relación que el príncipe mantiene con el territorio y los súbditos como posesión suya (**DE3**, 638-639). "No es él [Maquiavelo] quien definió el arte de gobernar, pero es a través de lo que él dijo como se buscará determinar qué es el arte de gobernar. Después de todo, este fenómeno discursivo en el que se va a buscar lo que sucede cuando sólo se trata, de hecho, de decir algo a través de él, no es un fenómeno único. Nuestro Maquiavelo, desde este punto de vista, es Marx: la cosa no pasa por él, pero se dice a través de él" (**STP**, 248-249). Foucault insiste en una diferencia fundamental, desde su punto de vista, entre el texto de Maquiavelo y toda esta literatura sobre el arte de gobernar que toma en consideración. En Maquiavelo, el territorio y la población aparecen como dos "objetos" del ejercicio de la soberanía del príncipe; en esta literatura anti Maquiavelo, en cambio, el problema del arte de gobernar gira en torno a la articulación de la relación entre territorio y población (**DE3**, 643). A partir de esta relación se formará el concepto de *biopolítica*. Véase: *Razón de Estado*.

BACON. Foucault compara el texto de Bacon "Of Seditions and Troubles" con *El príncipe*, de Maquiavelo. Al respecto, véase: *Bacon*.

Nicolas Machiavel [172]: **1976** [16] **HS1**: 128. **IDS**: 19, 51, 55, 145, 147, 150-151, 166. **1977** [2] **DE3**: 174, 358. **1978** [140] **DE3**: 637-640, 643-644, 646-647, 720. **STP**: 33, 67, 83, 91, 93-96, 99, 101-102, 104, 114-115, 117, 233, 248-252, 257-258, 261, 265, 277-278, 290. **1981** [7] **DE4**: 152. **1983** [1] **GSA**: 241. **1988** [6] **DE4**: 817-818.

Marx, Karl (1818-1883)

"Marx, para mí, no existe" (**DE3**, 38). "Pero hay también de mi parte una especie de juego. Frecuentemente cito conceptos, frases y textos de Marx, pero sin sentirme obligado a agregar el pequeño documento autentificador, que consiste en hacer una cita de Marx, poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita con una reflexión elogiosa. [...] Yo cito a Marx sin decirlo" (**DE3**, 752).

EPISTEME MODERNA. Una parte importante de *Les Mots et les choses* está consagrada al hombre como ser que trabaja. Al igual que respecto del hombre como ser viviente y como ser que habla, en la descripción de la episteme moderna Foucault subraya la introducción de la temporalidad como horizonte que define esos objetos modernos que llamamos "trabajo", "vida" y "lenguaje". En el caso del trabajo, atribuye a David Ricardo la introducción de la temporalidad en el campo de la economía (**MC**, 271). A partir de aquí son posibles dos alternativas en lo que concierne a la relación entre la historia y el hombre como ser que trabaja o, mejor, dos maneras de pensar la inmovilidad de la historia: la que plantea Ricardo y la que postula Marx. En el primer caso, de acuerdo con el principio de la renta funcional, llegará el momento en el que el trabajo ya no será rentable, se estabilizará el crecimiento demográfico y la producción alcanzará su límite; entonces la historia se inmovilizará. En el segundo caso, los trabajadores producirán cada vez más, pero, de acuerdo con el principio de acumulación del capital, aumentará el número de quienes se encuentren en el límite de las condiciones de existencia (disminución de salarios y crecimiento del desempleo); entonces será necesario el cambio de la historia en términos de revolución (**MC**, 271-273). En definitiva, Ricardo y Marx son posibles a partir de una misma episteme. • En este sentido, a diferencia de Althusser, Foucault no afirma que Marx opere una ruptura epistemológica. "Cualquiera que sea la importancia de las modificaciones aportadas por Marx a los análisis de Ricardo, yo no creo que estos análisis económicos escapen al espacio epistemológico instaurado por Ricardo" (**DE1**, 587). Marx dedujo la noción de plusvalía directamente de los análisis de Ricardo. "Marx es ricardiano" (**DE2**, 167).

DISCIPLINA. Foucault hace varias referencias a Marx en relación con los elementos que definen el concepto de disciplina. Respecto de las técnicas de composición de las fuerzas individuales, subraya, como Marx, la función que ha desempeñado la racionalidad de

las técnicas de la guerra. "Marx insiste varias veces en la analogía entre los problemas de la división del trabajo y los de la táctica militar" (**SP**, 166). Foucault también se refiere a Marx respecto de la noción de vigilancia jerárquica (**SP**, 177). En términos más generales, se sitúa en la línea de Marx en la medida en que en *Surveiller et punir* trata de analizar las relaciones entre las mutaciones tecnológicas del aparato productivo, la división del trabajo y los procedimientos disciplinarios (**SP**, 222).

HUMANISMO. Acerca de la cuestión del humanismo, por un lado, Foucault ubica a Marx en el marco de un esfuerzo por desantropologizar la historia y, en este sentido, como opuesto al humanismo (**AS**, 21-22), pero, por otro lado, considera que tanto él como Hegel son los responsables del humanismo contemporáneo (**DE1**, 541).

INTERPRETACIÓN. La intervención de Foucault en el Coloquio de Royaumont en julio de 1964 lleva como título "Nietzsche, Freud et Marx" (**DE1**, 564-579) y está dedicada a la noción de interpretación en el siglo XIX o, más precisamente, a las técnicas de interpretación en estos tres autores. Véase: *Interpretación*.

PODER. Es posible encontrar en Marx, en el libro II de *El capital*, algunos elementos conceptuales para pensar el poder en términos de producción (**DE4**, 186). A pesar de ello y de lo que hemos señalado más arriba acerca del concepto de disciplina, según Foucault, el pensamiento de Marx no resulta completamente adecuado para abordar las relaciones de poder. Para comprender los mecanismos del poder en su complejidad y sus detalles es necesario deshacerse de cierto esquematismo que se encuentra en el propio Marx, y que consiste en localizar las relaciones de poder en el aparato del Estado o en una clase (**DE3**, 35). En el texto "Les Mailles du pouvoir", Foucault considera que dicho esquema de interpretación es, más bien, una manera de volver rousseauniano el pensamiento de Marx. "Es inscribirlo en la teoría burguesa y jurídica del poder" (**DE4**, 189). Por otro lado, esta inscripción aparece como característica de la concepción de la socialdemocracia europea del siglo XIX. • Desde la perspectiva de Foucault, "Nietzsche es quien ha puesto el poder como objetivo esencial del discurso, digamos, filosófico. Mientras que para Marx aquel era la relación de producción" (**DE2**, 753).

PROFECÍA Y LUCHA. El interés de Foucault por Marx se centra particularmente en los trabajos históricos *(El 18 Brumario de Luis Bonaparte, Las luchas de clases en Francia, La comuna de París, La guerra civil en Francia*). Todas estas obras concluyen con apreciaciones proféticas que han sido generalmente desmentidas por los hechos (**DE3**, 612).

LUCHA DE CLASES. Marx ha tomado la noción de lucha de clases de los historiadores franceses; se trata, en realidad, de la noción de lucha de razas (**DE3**, 50; **IDS**, 69).

ENGELS. A diferencia de Marx, Engels se deshizo de la filosofía de Hegel: "consideró que todos estos problemas (voluntad individual, conciencia de sí, ética o moral individual) eran descartables como motores de la historia" (**DE3**, 597).

DISCURSIVIDAD. Marx, al igual que Freud, es considerado por Foucault como fundador de discursividad (**DE1**, 805). Al respecto, véase: *Autor*.

ESTADO. "En fin, ¿hay o no una teoría del Estado en Marx? De nuevo, deben decidirlo los marxistas. Pero para mí, lo que le falta al socialismo no es tanto una teoría del Estado, es una razón gubernamental, es la definición de lo que sería en el socialismo una razón gubernamental, es decir, una medida razonable y calculable de la extensión de las modalidades y de los objetivos de la acción gubernamental" (**NB**, 93).

WEBER. Marx planteó la cuestión de la lógica contradictoria del capital; Weber, en cambio, el problema de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista (**NB**, 109).

Karl Marx [408]: **1966** [14] **DE1**: 516, 541, 547, 551, 556. **MC**: 273, 331, 338-339, 345, 371, 396. **1967** [46] **DE1**: 564, 566-569, 571-577, 579, 587-588. **1968** [5] **DE1**: 658, 666-667, 676. **1969** [31] **AS**: 12, 21-24, 230, 245.

DE1: 775, 784, 791, 804-805, 809, 816-818, 824-825. **1970** [4] **DE2**: 72, 87, 106. **1971** [26] **DE2**: 167-168, 170, 225-226. **LVS**: 132, 135, 140. **OD**: 74, 79. **1972** [13] **DE2**: 272, 281, 312, 321, 332-335, 362. **1973** [18] **DE2**: 406-409. **1974** [7] **DE2**: 511, 524, 621, 659. **1975** [45] **AN**: 143. **DE2**: 736-738, 752-753, 756-757, 779, 807-808, 817. **SP**: 166, 171, 177, 222, 286. **1976** [25] **DE3**: 35, 38-39, 89. **HS1**: 167. **IDS**: 69, 74, 87, 97. **1977** [20] **DE3**: 133, 142, 147, 210, 258, 268, 278-279, 306, 310, 342, 376, 401, 419-420. **1978** [74] **DE3**: 432, 470, 474, 497, 501-502, 530, 538-539, 595-609, 611-615. **STP**: 79, 88, 249. **1979** [25] **DE3**: 749. **NB**: 79, 92-93, 109, 130, 132, 136, 153, 156, 182, 226-228, 237. **1980** [21] **DE4**: 50, 52, 66, 68-70, 73-74, 115. **1981** [12] **DE4**: 186-187, 189, 197, 201. **1983** [16] **DE4**: 433-435, 457. **1984** [3] **DE4**: 703. **1985** [1] **DE4**: 766. **1988** [2] **DE4**: 778, 785.

marxismo

"Yo no soy ni un adversario ni un partidario del marxismo; yo lo interrogo acerca de lo que tiene para decir a propósito de las experiencias que lo cuestionan" (**DE4**, 595). Foucault se formó en un ambiente universitario dominado en gran parte por el marxismo. Su primera obra, *Maladie mentale et personnalité*, de 1954, lleva el testimonio de este paso y de sus influencias. Como era la costumbre de la época, también estuvo afiliado al Partido Comunista Francés, aunque por un período realmente breve. A partir de entonces, la distancia entre Foucault y el marxismo no dejó de acentuarse en cada uno de los temas centrales de su trabajo filosófico: la historia, el sujeto, el poder. Si exceptuamos *Maladie mentale et personnalité* y la crítica de la noción de represión en *"Il faut défendre la société"* y en *Les Anormaux*, las referencias al marxismo son muy escasas en su obra. Sin embargo, la cuestión aparece con frecuencia en sus entrevistas y artículos. Entre las primeras merece particular atención "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme" (**DE3**, 595-618). Ahora bien, para abordar la cuestión con cierto orden es necesario comenzar con algunas precisiones; en primer lugar, la distinción entre Marx y el marxismo. También hay que introducir varias distinciones acerca de lo que Foucault entiende por "marxismo". Existe, por un lado, el marxismo como posición teórica y, por otro, el marxismo como realidad histórico-política, tal como se encarna en un partido o en un Estado. Además, en el marxismo teórico (llamémoslo así por ahora) hay que distinguir entre el marxismo humanista, el marxismo acoplado a la fenomenología, el marxismo estructuralista y el freudomarxismo.

HUMANISMO Y FENOMENOLOGÍA. Existe un marxismo blando, humanista, antiestructuralista, que reúne todo lo que la filosofía tradicional ha podido decir desde Hegel hasta Teilhard de Chardin (**DE1**, 654). En el ambiente intelectual francés de la década de 1950 –en Merleau-Ponty y Sartre, por ejemplo– se hizo, además, un esfuerzo por vincular la problemática de la fenomenología a la del marxismo. Posteriormente, a partir de la cuestión del lenguaje, este marxismo humanista se separará de la fenomenología y se relacionará con el estructuralismo (**DE4**, 434).

ESTRUCTURALISMO. Según Foucault, el estructuralismo no es una amenaza para el marxismo, sino sólo para cierto modo de comprenderlo, que se caracteriza por los siguientes elementos: concebir la historia como un largo relato lineal, interrumpido a veces por alguna crisis; tomar la causalidad como la categoría fundamental del análisis histórico; creer que existe una jerarquía de las determinaciones causales que va de la causalidad material más estricta a la libertad humana. Para Foucault no hay incompatibilidad de naturaleza entre el estructuralismo y el marxismo, ya que no se sitúan al mismo nivel. El marxismo es un análisis de las condiciones de la existencia humana en su complejidad para determinar las posibilidades de acción en la coyuntura presente. El estructuralismo es un método de lectura histórica que puede ser utilizado en el marco de este análisis (**DE1**, 583-583). "Althusser ha cuestionado la filosofía del sujeto porque el marxismo francés estaba impregnado un poco de fenomenología y un poco de humanismo, y porque la teoría de la alienación hacía del sujeto humano la base capaz de traducir, en términos filosóficos,

los análisis político-económicos de Marx" (**DE4**, 52).

FREUDOMARXISMO. Con el término "freudomarxismo" Foucault se refiere particularmente a Marcuse (**DE4**, 72) y, en general, a la utilización de la noción de represión como categoría de análisis del poder (**IDS**, 38).

HISTORIA, SUJETO. Si dejamos de lado el marxismo estructuralista y, por tanto, a Althusser, la oposición de Foucault al marxismo teórico se concentra en dos cuestiones: la historia y el sujeto. Al respecto, sostiene: "creo que el fracaso de los grandes sistemas teóricos para abordar el análisis político actual nos conduce ahora a una especie de empirismo que quizá no es muy glorioso: el empirismo de los historiadores" (**DE3**, 377). • Desde este punto de vista, Foucault se lamenta de que el marxismo oficial haya descuidado la importancia que tiene la cuestión del cuerpo en Marx, privilegiando el concepto de ideología (**DE2**, 756). • En Francia, existió una tendencia del marxismo académico que consistía en buscar de qué manera las condiciones económicas podían reflejarse en la conciencia de los sujetos y encontrar allí su expresión. De este modo, suponía que el sujeto humano, el sujeto de conocimiento y las formas de conocimiento están dados anteriormente y de manera definitiva, y que las condiciones económicas se imprimen en ellos (**DE2**, 538). Para Foucault, en cambio, se trata de mostrar la constitución histórica del sujeto de conocimiento a través del discurso considerado como una estrategia que forma parte de las prácticas sociales (**DE2**, 540). • En la misma línea se ubican las diferencias entre la problemática marxista y la problemática foucaultiana de la historia de las ciencias. "El marxismo de la posguerra se presentaba como una teoría general del carácter científico de la ciencia, como un tribunal que podía discriminar lo que pertenecía a la ciencia y lo que pertenecía a la ideología. La cuestión que planteaba el marxismo era: '¿en qué medida el marxismo, reconstruyendo con sus esquemas una historia de la sociedad, puede dar cuenta de la historia de las ciencias, del nacimiento y del desarrollo de las matemáticas, de la física teórica, etc.?'" (**DE4**, 53). Bajo la influencia de Nietzsche, Foucault plantea la cuestión en términos completamente diferentes, es decir, en términos de una historia de la verdad. Véanse: *Historia*, *Humanismo*, *Subjetivación*.

PODER. No se puede distinguir completamente entre el marxismo teórico y el marxismo como realidad política: "el marxismo en cuanto ciencia (en la medida en que se trata de una ciencia de la historia, de una historia de la humanidad) es una dinámica con efectos coercitivos en relación con cierta verdad" (**DE3**, 600). En consecuencia, según Foucault, el marxismo no habría podido existir sin el Estado y el partido. Antes de la Revolución, los Estados se fundaban en la religión; luego, en cambio, se han fundado en la filosofía (**DE3**, 601). Por ello, Foucault cuestiona el marxismo, finalmente, a partir de su funcionamiento en la sociedad moderna, es decir, desde el punto de vista del poder, y no sólo de sus concepciones de la historia y del sujeto, aunque –es necesario subrayarlo– estos tres elementos están estrechamente vinculados. Tres observaciones al respecto: 1) Marx pertenece al siglo XIX y sus análisis históricos funcionan en este marco temporal; por esta razón sería necesario atenuar el alcance de las relaciones de poder que se fundan en el carácter profético de Marx. 2) La existencia del marxismo ligada a la existencia de un partido comunista ha hecho que determinados problemas hayan desaparecido de su horizonte teórico. En este sentido, también es necesario atenuar los efectos de poder del marxismo, planteando aquellos problemas que han sido soslayados (como la medicina, la sexualidad o la locura). 3) También es necesario vincular estos problemas con los movimientos sociales en los que encuentran su expresión (cuestionamientos, revueltas). Los partidos, por sus propias dinámicas de poder, tienen una tendencia a ignorar estos problemas (**DE3**, 602-603). En este sentido, y en relación con el desinterés del marxismo por la cuestión del cuerpo, Foucault estima que el movimiento de 1968 fue fundamentalmente antimarxista (**DE2**, 756). Acerca de las diferencias entre Foucault y el marxismo respecto del análisis del poder, véase: *Poder*.

CIENCIA, CONTRACIENCIAS HUMANAS. "Encuentro que el marxismo, el psicoanálisis y la etnología tienen una función crítica respecto de

las llamadas ciencias humanas y, en este sentido, son contraciencias. Pero, repito, son contraciencias humanas. No hay nada en el marxismo o en el psicoanálisis que nos autorice a llamarlos contraciencias, si entendemos por ciencias la matemática o la física. No, no veo por qué deberíamos llamar ciencias al marxismo y al psicoanálisis" (**DE2**, 169). • Para el "genealogista", la objeción que se debe hacer al marxismo concierne a la pretensión de ser una ciencia. "Y yo diría: 'Cuando los veo esforzándose por establecer que el marxismo es una ciencia, no los veo, para decir la verdad, en vías de demostrar de una vez por todas que el marxismo tiene una estructura racional y que sus proposiciones, en consecuencia, provienen de procedimientos de verificación. Los veo, en primer lugar y ante todo, en vías de hacer otra cosa. Los veo en vías de vincular al discurso marxista, y asignar a quienes tienen este discurso, los efectos de poder que Occidente, desde la Edad Media hasta ahora, ha asignado a la ciencia y reservado a quienes tienen un discurso científico'" (**IDS**, 11).

ECONOMICISMO. A la concepción marxista del poder subyace cierto economicismo. Más precisamente, Foucault habla de la "funcionalidad económica" del poder para el marxismo. El poder tiene por función esencial mantener las relaciones de producción y la dominación de una clase, posibilitada por el desarrollo de las modalidades de producción y las formas de apropiación de las fuerzas productivas (**IDS**, 14). El análisis foucaultiano del poder quiere desprenderse de este economicismo. Véase: *Poder*.

RUPTURA EPISTÉMICA. Como explicamos en el artículo *Marx*, el marxismo no introduce ninguna ruptura en la disposición epistémica del siglo XIX (**MC**, 274).

LUCHA. "Lo que me asombra en la mayoría de los textos, si no de Marx, al menos de los marxistas, es que se deja en el silencio (salvo quizás en Trotsky) lo que se entiende por 'lucha' cuando se habla de lucha de clases" (**DE3**, 310).

Marxisme [308]: **1964** [2] **DE1**: 400. **1966** [4] **DE1**: 516. **MC**: 274, 332. **1967** [9] **DE1**: 574, 576, 582-583. **1968** [4] **DE1**: 654, 657. **1969** [2] **DE1**: 809, 824. **1970** [1] **DE2**: 67. **1971** [26] **DE2**: 157, 166-170, 187, 234. **1972** [7] **DE2**: 271-272, 314, 333. **1973** [6] **DE2**: 408-409, 415. **1974** [13] **DE2**: 523, 538, 540, 552, 646, 654, 659. **1975** [13] **DE2**: 724, 737, 739, 752-753, 756-757, 808, 812. **1976** [20] **DE3**: 28-29, 38, 109. **IDS**: 7, 10-11, 14, 38, 234. **1977** [27] **DE3**: 141, 146-147, 154, 162-163, 166, 278, 377, 391, 400, 421, 424, 427. **1978** [82] **DE3**: 429, 442, 576, 595-596, 599-603, 607-611, 613, 623, 627, 629. **STP**: 25. **1979** [5] **DE3**: 785. **NB**: 90, 116, 156, 316. **1980** [34] **DE4**: 50, 52-54, 59, 61-65, 68-70, 72-73, 79-81. **1981** [4] **DE4**: 184, 191, 201, 212. **1982** [3] **HS**: 27, 30. **1983** [32] **DE4**: 412, 432-435, 437, 444, 453, 455-457, 497-498, 500-501, 517, 520, 529. **1984** [13] **DE4**: 573, 581, 595, 608, 639, 649-651, 655. **1985** [1] **DE4**: 763.

masturbación

La clase del 5 de marzo del curso *Les Anormaux* está dedicada a la gran cruzada decimonónica contra la masturbación. ¿Cuáles son las razones de la aparición de esta gran cruzada? Como en otros textos de estos años, Foucault pone en duda la explicación más difundida, esa que en el primer volumen de *Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*, denomina "hipótesis represiva" y que remite a Van Ussel (*Historia de la represión sexual*) y a Marcuse. La campaña contra la masturbación sería, de acuerdo con esta hipótesis, una consecuencia de la formación de la sociedad capitalista, de la necesidad de adaptar, a través de la familia, las conductas sexuales de los individuos a las necesidades de las nuevas formas de producción. En pocas palabras, la campaña contra la masturbación respondería a la necesidad de contar con una población sana y numerosa. Ahora bien, además de la esencia negativa del poder que circula en dicha explicación, Foucault observa que esta no explicita el porqué de esta focalización en la masturbación y no en otra u otras prácticas sexuales, o simplemente en la sexualidad en general. Tampoco nos permite comprender por qué se concentra en los niños y no en los adolescentes, ni –y este aspecto resulta más interesante– por qué se trata de un discurso dirigido a las familias burguesas y no

a las proletarias. Para Foucault, no sólo es necesario analizar el poder en sus efectos positivos (por cuanto individualiza, sujeta, identifica); es necesario, además, enfocar la cruzada contra la masturbación a partir de sus tácticas: somatización y desculpabilización ética, en torno a las cuales se ha constituido la familia nuclear burguesa (**AN**, 217-224). Véase: *Familia*.

Masturbation [200]: **1961** [2] **HF**: 674-675. **1970** [1] **DE2**: 131. **1974** [1] **PP**: 124. **1975** [141] **AN**: 55-56, 172, 174, 179-180, 217, 219-231, 233-234, 236-241, 244-247, 249-251, 253-254, 256, 259-262, 264, 266-267, 270, 277, 279. **DE2**: 755, 777-779, 825, 827. **1976** [4] **HS1**: 63, 202. **IDS**: 29, 224. **1977** [14] **DE3**: 149, 183, 193, 259, 263, 319, 353, 396-397. **1978** [3] **DE3**: 527, 568, 673. **1980** [1] **DE4**: 76. **1981** [2] **DE4**: 178. **1982** [1] **DE4**: 295. **1983** [15] **DE4**: 473, 475, 478, 530-532, 548. **1984** [15] **CV**: 158. **DE4**: 659-660. **HS2**: 22, 65, 130. **HS3**: 30, 33-34, 37, 164-165.

materialismo

Ante una pregunta sobre la función del materialismo dialéctico, Foucault responde: "Una pregunta difícil. En el sentido pleno y fuerte de la expresión 'materialismo dialéctico', es decir, interpretación de la historia, filosofía, metodología científica y política, no sirvió para mucho. ¿Usted ha visto ya a algún científico utilizar el materialismo dialéctico? [...] El materialismo dialéctico es un significante universal cuyas utilizaciones políticas y polémicas son importantes. Es una marca, pero no creo que sea un instrumento positivo" (**DE2**, 808).

Matérialisme [28]: **1954** [1] **MMPE**: 106. **1961** [3] **HF**: 283. **IAK**: 36. **1966** [1] **DE1**: 549. **1970** [1] **DE2**: 109. **1971** [1] **OD**: 60. **1975** [7] **DE2**: 808-809. **1976** [3] **IDS**: 96, 161. **1978** [5] **DE3**: 470, 609, 686. **1980** [3] **DE4**: 36, 56, 65. **1981** [3] **DE4**: 196-197.

medicalización

El ejercicio moderno del poder es, para Foucault, principalmente del orden de la normalización de los individuos y de las poblaciones (véase: *Norma*). La medicina desempeñó y desempeña un papel fundamental en la formación de esta modalidad de ejercicio del poder. Mediante los conceptos de normalidad y de anormalidad, la medicina inventó una sociedad que funciona en torno a la norma y no a la ley o los códigos jurídicos (**DE3**, 50). A partir del siglo XVIII, las conductas, los comportamientos y el cuerpo humano se integran a un sistema de funcionamiento de la medicina que es cada vez más vasto y que excede la cuestión de las enfermedades. El término "medicalización" hace referencia a este proceso que se caracteriza por la función política de la medicina y por la extensión indefinida y sin límites de la intervención del saber médico. • Se puede describir el Imperio Romano de Constantino diciendo que, por primera vez en el mundo del Mediterráneo, el Estado se atribuye como tarea ocuparse de las almas. Desde Constantino hasta las teocracias del siglo XVIII, la salvación de las almas constituyó uno de los objetivos fundamentales de la intervención política. A partir de un proceso que se inicia a fines del siglo XVIII, asistimos actualmente a la formación de una *somatocracia*: una de las finalidades de la intervención del Estado es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre la enfermedad y la salud (**DE3**, 43). • Se puede resumir el proceso de medicalización de las sociedades occidentales modernas de la siguiente manera: 1) Hacia fines del siglo XVIII se forma una nueva nosopolítica. No se trata, sin embargo, de una intervención vertical y uniforme del Estado en la práctica de la medicina, sino de la aparición del problema de la salud en diferentes puntos del cuerpo social. Esta problematización generalizada de la salud responde, por un lado, al desplazamiento de esta cuestión respecto de las técnicas de asistencia. En efecto, en el siglo XVIII la enfermedad y la pobreza se separan. Hasta entonces, excepto en caso de epidemias, el Estado se hacía cargo de las enfermedades a través de la asistencia a los pobres. En el siglo XVIII, en cambio, la sacralización de la pobreza es reemplazada por un análisis económico de la ociosidad (véase: *Locura*). En este desplazamiento las enfermedades aparecerán como problema específico. Por otro lado, la formación de

esta nueva nosopolítica se inscribe en el proceso más general que tiene lugar a propósito de la "ciencia de la policía" (véase: *Policía*). A través de esta tecnología política ligada a la razón de Estado, la población se convierte en un problema político. Según Foucault, las competencias del Estado eran tradicionalmente la guerra y la paz, es decir, la preservación de la paz y la justicia; a ellas se agregaron, a partir del Medioevo, el mantenimiento del orden y la organización de la riqueza. En el siglo XVIII aparece una nueva función: el acondicionamiento de la sociedad como medio de bienestar físico, de salud y de longevidad. Desde esta perspectiva, el gran problema que plantean las sociedades modernas no es, para Foucault, la acumulación del capital, sino la acumulación de los hombres, es decir, el problema de la población. 2) Esta nueva nosografía de fines del siglo XVIII se caracteriza por la medicalización privilegiada de los niños y las familias y por la preeminencia de la higiene y el funcionamiento de la medicina como instancia de control social. Por un lado, la familia, o mejor, el complejo familia-hijos se convierte en la primera instancia de medicalización de los individuos. Por otro lado, la medicina como técnica general de la salud (no sólo como ciencia de las enfermedades y arte de la curación) ocupa un lugar cada vez más importante en los mecanismos administrativos y de gobierno del Estado. Foucault desarrolla cada uno de estos temas en "La Politique de la santé au XVIIIe siècle" (**DE3**, 13-27). 3) Respecto de la evolución de la medicalización en el siglo XX, toma como fecha simbólica para el análisis el año 1942, cuando se elabora el plan Beveridge de organización estatal de políticas de la salud en Inglaterra. Allí el problema de la salud no se reduce a la necesidad de mantener la fuerza física nacional como capacidad de trabajo y de guerra. El derecho individual a la salud se convierte en un problema de Estado. 4) Consecuentemente, la moral decimonónica de la higiene es sustituida por la problemática del derecho a la salud y a la enfermedad. El derecho a interrumpir el trabajo se vuelve más importante que la obligación de la higiene. 5) La salud ingresa en el campo de la macroeconomía. La atención de los problemas de salud exige una política de redistribución de los ingresos. 6) La salud se convierte en un verdadero objeto de las luchas políticas. En este sentido, la década de 1940-1950 constituye un período de referencia (**DE3**, 42). Foucault señala dos consecuencias de este proceso. En primer lugar, el riesgo médico, es decir, la relación entre los efectos positivos y negativos de la medicina. Si antes los efectos negativos de la medicina concernían al individuo y, a lo sumo, a su descendencia, con la genética el conjunto de los procesos vitales se vuelve un campo de intervención de la medicina. Nace, de este modo, una biohistoria. En segundo lugar, la medicalización indefinida: la medicina se impone a los individuos como un acto de autoridad; su dominio de intervención ya no concierne sólo a las enfermedades, sino a la vida en general. "Hoy la medicina está dotada de un poder autoritario con funciones de normalización que van más allá de la existencia de las enfermedades y de la demanda del enfermo" (**DE3**, 50). Por otro lado, en el marco de esta intervención ampliada de la medicina, la salud se convierte en un bien de consumo (**DE3**, 54). Foucault aborda en detalle estas cuestiones en "Crise de la médicine ou crise de l'antimédicine?" (**DE3**, 40-58). Véase también: "La Naissance de la médicine sociale" (**DE3**, 207-228).

BIOHISTORIA. Como hemos visto, el médico y el biólogo ya no trabajan en el plano del individuo y de su descendencia, sino en el de los fenómenos globales de la vida, en el de la vida misma. Según Foucault, esta posibilidad de intervención abre el capítulo de una biohistoria (**DE3**, 48).

PODER PSIQUIÁTRICO. En *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault muestra los esfuerzos que ha realizado la psiquiatría para medicalizar su práctica. Véase: *Psiquiatría*.

Médicalisation [94]: **1962** [1] **MMPS**: 86. **1963** [3] **NC**: 32, 40. **1968** [3] **DE1**: 630, 633. **1969** [1] **DE1**: 753. **1970** [2] **DE2**: 135. **1974** [4] **DE2**: 524. **PP**: 176, 217, 279. **1975** [15] **AN**: 36, 85, 139, 149, 171, 217, 236, 238, 250, 294-295, 298. **1976** [26] **DE3**: 15, 18, 20-21, 24, 48-53, 57, 76. **HS1**: 61, 90, 92, 132, 158, 167, 193. **IDS**: 29, 35, 217. **1977** [26] **DE3**: 183, 188, 207-209, 221, 223, 227, 235, 323, 373-375, 380. **1978** [3] **DE3**: 492, 513, 517.

1979 [5] **DE3**: 731-733, 736. **1983** [2] **DE4**: 381, 459. **1984** [3] **DE4**: 645, 724, 741.

modernidad

Es posible distinguir cinco sentidos del término "modernidad" en Foucault. Los dos primeros conciernen a la Modernidad entendida como un período histórico. Si tomamos en consideración *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Les Mots et les choses* o *Surveiller et punir*, la Modernidad comienza hacia fines del siglo XVIII y se extiende hasta nuestros días (**MC**, 13, 15). Desde un punto de vista político, comienza con la Revolución Francesa; desde un punto de vista filosófico, comienza con Kant. El período que va desde el Renacimiento hasta fines del siglo XVIII constituye la Época Clásica (véase: *Época Clásica*). En *L'Herméneutique du sujet*, en cambio, la Modernidad comienza con Descartes; en este caso, entonces, incluye lo que en las obras precedentes es la Época Clásica (**HS**, 19). Volveremos pronto sobre el significado de este cambio. Otros dos sentidos del término "modernidad" tienen que ver con el trabajo histórico-filosófico de Foucault. Hasta la publicación de los últimos dos volúmenes de *Histoire de la sexualité* (1984), sus libros establecen como campo de trabajo la Época Clásica y la Modernidad. Por ejemplo, si bien *Histoire de la folie à l'âge classique* comienza con la historia de la locura en el Renacimiento, está mayormente dedicada a los siglos XVII y XVIII. *Les Mots et les choses* también comienza por el Renacimiento, pero describe las epistemes clásica (siglos XVII y XVIII) y moderna (siglos XIX y XX). *Surveiller et punir* se ocupa de la historia de la tecnología del castigo a partir de fines del siglo XVIII. Ahora bien, desde el punto de vista de la episteme, en *Les Mots et les choses* la Modernidad es equivalente a la época del hombre, del sueño antropológico, de la analítica de la finitud y de las ciencias humanas (**MC**, 329-330; véase: *Hombre*). Se trata, como vemos, de una determinación epistémica de la Modernidad. A partir de *Surveiller et punir* y del primer volumen de *Histoire de la sexualité*, *La Volonté de savoir*, nos encontramos con otra caracterización de la Modernidad, sobre la base de las formas de ejercicio del poder. Aquí, la Modernidad equivale a la época de la *normalización*, es decir, de un poder que se ejerce como disciplina sobre los individuos y como biopolítica sobre las poblaciones. La Modernidad es, en definitiva, la época del biopoder. "El Iluminismo que descubrió la libertad también inventó las disciplinas" (**SP**, 224; véanse: *Biopoder*, *Norma*). Aunque hablando muy estrictamente la Modernidad como época del hombre y la Modernidad como normalización correspondan a las formas del saber y a las formas de ejercicio del poder en los siglos XIX y XX, existe sin embargo una diferencia importante en la datación histórica de estos dos sentidos del término. En *Les Mots et les choses*, el paso de la Época Clásica a la Modernidad es pensado como ruptura, como corte más o menos abrupto; el hombre es una invención de la Modernidad. En *Surveiller et punir*, en cambio, la formación de la disciplina y de la biopolítica se retrotrae a la Época Clásica; el paso es más bien del orden de la transformación que de la ruptura. Finalmente, el quinto sentido que podemos atribuir al término "modernidad" no tiene que ver ni con una época ni con una caracterización, sino con una actitud. Este sentido aparece en los dos artículos escritos en ocasión del bicentenario de la célebre respuesta de Kant a la cuestión "¿Qué es la Ilustración?" ("Qu'est-ce que les Lumières?", **DE4**, 562-578 y **DE4**, 679-688). "En referencia al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar la Modernidad más como una actitud que como un período de la historia. Con 'actitud' quiero decir un modo de relación respecto de la actualidad, una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, también una manera de obrar y conducirse que marca una pertenencia y a la vez se presenta como una tarea. Algo cercano, sin duda, a lo que los griegos llamaban *ethos*" (**DE4**, 568; véase: *Ethos*). • Acerca del análisis de la célebre respuesta de Kant, que no sólo es objeto de dos artículos de Foucault, sino también de las primeras clases del curso *Le Gouvernement de soi et des autres*, véase: *Kant*. • Volvemos ahora sobre la diferencia entre los dos primeros sentidos de "modernidad". En el primero, la Modernidad filosófica comenzaba con Kant; en el segundo, con Descartes. Este cambio tiene que ver

con la evolución de la posición de Foucault respecto de la cuestión del sujeto. En *Les Mots et les choses*, esta es abordada desde un punto de vista epistémico, es decir, desde la perspectiva de las condiciones de posibilidad de los saberes que en términos generales llamamos "ciencias humanas". Foucault se interesa aquí, entonces, por la formación y descomposición del hombre como objeto y sujeto de conocimiento. Ahora bien, por un lado, no sólo incorporará a su trabajo el estudio de los dispositivos de poder, particularmente a partir de *Surveiller et punir* (aunque esta perspectiva de análisis ya se encuentra en *Histoire de la folie à l'âge classique*), sino que, más precisamente, abordará la cuestión de las relaciones entre las prácticas discursivas (los saberes) y las prácticas no discursivas. Las formas concretas y efectivas de ejercicio del poder harán posibles las formas del saber y estas, a su vez, reforzarán y sostendrán esas prácticas de poder. El sujeto-objeto hombre ya no es sólo una determinada disposición en el campo del conocimiento, sino el producto del ejercicio de las formas de poder y de las formas de saber que están entrelazadas con ellas. Para expresarlo con otros términos: el sujeto se convierte ahora en una construcción histórica de las prácticas en general: prácticas discursivas y prácticas no discursivas (véase: *Subjetivación*). Por otro lado, luego de *La Volonté de savoir* (1976), Foucault comienza a ocuparse de las prácticas de formación de la subjetividad en la Antigüedad clásica y helenística (**DE4**, 225). Como expusimos en el artículo *Cuidado*, Foucault se remonta hasta la Antigüedad para describir las prácticas de subjetivación, de formación de la subjetividad. En estas, el acceso del sujeto a la verdad implica una muy variada y amplia serie de técnicas y ejercicios. Desde esta perspectiva, la Modernidad comienza cuando el acceso del sujeto a la verdad está determinado sólo por exigencias cognoscitivas. "Me parece que es aquí donde se ubica y adquiere sentido lo que llamé el 'momento cartesiano', sin que quiera decir que es de Descartes de quien se trata, que él ha sido el inventor, que él ha sido el primero en hacer esto" (**HS**, 19).

FILOSOFÍA MODERNA. "[...] la filosofía moderna es aquella que intenta responder a la pregunta planteada hace dos siglos con tanta imprudencia: '¿qué es la Ilustración?'" (**DE4**, 562). "Habría que llevar a cabo la genealogía, no tanto de la noción de Modernidad, sino de la Modernidad como cuestión" (**DE4**, 681).

POSMODERNIDAD. "¿A qué se llama 'posmodernidad'? No estoy al tanto" (**DE4**, 446).

Modernité [98]: **1961** [1] **HF**: 455. **1966** [13] **DE1**: 501, 541, 546. **MC**: 13, 15-16, 233, 255, 315, 328-329, 338. **1967** [1] **DE1**: 581. **1970** [1] **DE2**: 124. **1971** [2] **OD**: 76. **1976** [3] **HS1**: 188, 195. **IDS**: 154. **1977** [1] **DE3**: 400. **1978** [7] **DE3**: 575, 656. **STP**: 67, 112, 319, 328. **1980** [4] **DE4**: 44-46, 90. **1982** [1] **HS**: 25. **1983** [27] **DE4**: 408, 446-447, 491. **GSA**: 14-15, 21-22. **1984** [37] **DE4**: 568-571, 628, 647, 681, 686, 759.

monstruo

Para Foucault, el monstruo constituye uno de los ancestros genealógicos del anormal. Véase: *Anormal*.

Monstre [230]: **1961** [4] **HF**: 49, 195, 577, 655. **1962** [3] **DE1**: 181, 227. **1963** [2] **RR**: 117, 186. **1964** [1] **DE1**: 355. **1966** [6] **MC**: 169-170. **1969** [1] **DE1**: 767. **1970** [1] **DE2**: 96. **1971** [2] **DE2**: 220. **OD**: 37. **1975** [190] **AN**: 51-62, 66, 69-71, 73, 75, 84-85, 87-96, 101-102, 122, 128, 132, 150-151, 155, 258-259, 275, 289. **DE2**: 689, 813, 822-825, 827-828. **SP**: 92-94, 104, 263. **1976** [2] **IDS**: 119, 226. **1977** [4] **DE3**: 238, 245, 291-292. **1978** [7] **DE3**: 447, 655, 661, 698. **STP**: 112, 253, 362. **1979** [4] **DE3**: 769. **NB**: 7, 189. **1980** [3] **DE4**: 88, 102.

Montaigne, Michel de (1533-1592)

En *Histoire de la folie à l'âge classique* Montaigne es citado como un representante de la conciencia crítica de la locura propia del Renacimiento, es decir, de aquella experiencia en la que locura y razón intercambian sus rostros y sus lenguajes (véase: *Locura*). Entre Montaigne y Descartes se sitúa la aparición de la razón clásica o –y este acontecimiento es contemporáneamente constitutivo de aquella– la exclusión de la locura (**HF**, 68-

70). • La afirmación de Montaigne según la cual hay más para hacer en la interpretación de las interpretaciones que en la interpretación de las cosas define la situación del lenguaje en el Renacimiento (**MC**, 55). • Para Foucault, sería necesario leer la obra de Montaigne desde la perspectiva de una estética y una ética de sí mismo (**HS**, 240).

CONDUCTA. Foucault sitúa en la época de Montaigne, en sus obras, la introducción del concepto de conducta (**STP**, 196). Véase el artículo correspondiente.

Michel de Montaigne [29]: **1961** [12] **DE1**: 171. **HF**: 53-56, 69-70, 140, 222, 661. **1964** [1] **DE1**: 426. **1965** [1] **DE1**: 446. **1966** [2] **DE1**: 540. **MC**: 55. **1977** [1] **DE3**: 326. **1978** [4] **DE3**: 442. **STP**: 196, 229, 315. **1982** [3] **HS**: 40, 214, 240. **1983** [2] **DE4**: 407, 410. **1984** [2] **CV**: 228. **DE4**: 627. **1985** [1] **DE4**: 775.

nazismo

La reinscripción del concepto de raza en el Estado moderno pasa por una transformación biologicista. La raza es la raza biológica. Esta noción hizo posible, por un lado, establecer en el *continuum* biológico de la especie humana una ruptura entre quien debe vivir y quien no; y por otro lado, efectuar una selección: la muerte del otro mejora mi vida. Nos encontramos aquí con la reelaboración, también en términos biológicos, de la idea de guerra. Sólo que ahora no se trata de la victoria sobre el adversario, sino de la eliminación del peligro. El racismo ha sido utilizado, según el análisis de Foucault, para justificar el genocidio colonialista, la guerra, las medidas contra la criminalidad. Debemos verlo, entonces, como algo mucho más profundo que una vieja tradición o una nueva ideología: algo anclado en la tecnología moderna del poder (**HS1**, 197). "Después de todo, el nazismo es, en efecto, el desarrollo hasta el paroxismo de los nuevos mecanismos de poder que se habían establecido a partir del siglo XVIII" (**IDS**, 230-231). • Foucault pone en discusión la noción de nazismo y fascismo que surge de los análisis marxistas: dictadura terrorista de la fracción más reaccionaria de la burguesía. Los fenómenos históricos del nazismo y del fascismo no habrían sido posibles sin que una parte importante de la población se hiciese cargo de las funciones de represión y de control. El fenómeno del nazismo no puede, entonces, interpretarse simplemente en términos de dictadura (**DE2**, 654).

NEOLIBERALISMO. En su análisis del neoliberalismo alemán, Foucault se detiene en la manera en que los representantes de esta corriente se situaron respecto de la política y la historia del Tercer Reich. El nazismo se presenta, en efecto, como el adversario necesario del liberalismo. Véase: *Liberalismo.*

ESTADO. Foucault es crítico de las elaboraciones teóricas del Estado que, por diferentes caminos, terminan desarrollando una teología negativa de este en razón de un nexo necesario con el nazismo: "las críticas tradicionales a la sociedad burguesa, los análisis de la burocracia, el tema del nazismo que todos tenemos en nuestras cabezas, el tema del nazismo como revelador y punto culminante de un desarrollo de alguna manera natural del capitalismo, la teología negativa del Estado como mal absoluto, la posibilidad de barrer, con una misma crítica, tanto lo que sucede en la Unión Soviética como lo que pasa en los Estados Unidos, los campos de concentración nazi y las fichas de la seguridad social, etc. Todo esto ustedes lo conocen bien, y es en esta serie de giros forzados teóricos y analíticos del ordoliberalismo donde se encuentra, según creo, el origen" (**NB**, 119). • Véansetambién: *Biopoder, Racismo.*

Nazisme [92]: **1967** [2] **DE1**: 561, 582. **1974** [16] **DE2**: 650-656, 658. **1975** [9] **AN**: 13, 299. **DE2**: 771, 820-822. **1976** [7] **HS1**: 197. **IDS**: 13, 72, 213, 230-232. **1977** [1] **DE3**: 169. **1979** [47] **DE3**: 724, 823. **NB**: 78, 80-81, 83, 96, 99, 105, 110-111, 113-116, 118-120, 126, 131, 187, 196-197, 214. **1980** [9] **DE4**: 48-49, 64, 72-73, 102-103. **1982** [1] **DE4**: 279.

Nietzsche, Friedrich (1844-1900)

Prácticamente todo el pensamiento de Foucault se encuentra desplegado en análi-

sis históricos, desde su primera gran obra –*Histoire de la folie à l'âge classique*– hasta la última –*Histoire de la sexualité*–, pasando por esa historia de la Modernidad que es *Les Mots et les choses* y por la historia del suplicio y la disciplina que es *Surveiller et punir*. Pero las historias de Foucault no son historias en el sentido tradicional del término, ni de las representaciones ni de los comportamientos. A veces, incluso, evita el término "historia" y habla, con mayor precisión, de *arqueología* y de *genealogía*: arqueología de los saberes (de las ciencias humanas, particularmente), genealogía del poder (del poder que endereza los cuerpos: la *disciplina*; del poder que gobierna las poblaciones: la *biopolítica*). El primero de estos conceptos ya había sido utilizado por Kant y por Husserl para caracterizar cierto tipo de historia del conocimiento. El segundo tiene una evidente raíz nietzscheana. • En *L'Archéologie du savoir* no aparece ni siquiera una vez el nombre de Hegel; pero sería necio no advertir que Foucault está hablando de él cuando marca las diferencias entre su arqueología y la historia tradicional de las ideas. La arqueología quiere, en efecto, liberarse de la filosofía de la historia y de las cuestiones que esta plantea: la racionalidad y la teleología del devenir; la posibilidad de descubrir el sentido latente en el pasado o en la totalidad inacabada del presente (**AS**, 20). A la totalidad y a la continuidad de la filosofía de la historia, Foucault opone la discontinuidad y la dispersión. Para ello, forjará conceptos como *enunciado*, *práctica discursiva*, *episteme*, etc. Pero el blanco de Foucault no es Hegel en estado puro, sino ese hegelianismo francés denominado *hégélisme affolé* (hegelianismo enloquecido), esto es, esa curiosa mezcla de hegelianismo y fenomenología que conocemos, en gran parte, bajo la etiqueta de existencialismo. No sólo, entonces, Hegel y Husserl, sino más bien Sartre y Merleau-Ponty. Por ello Foucault se distancia tanto de la filosofía de la historia cuanto de la antropología. Estas son, en realidad, las dos caras de una misma moneda (**AS**, 24). "Es en este panorama intelectual [hegelianismo, fenomenología, existencialismo] donde han madurado mis decisiones: por una parte, no ser un historiador de la filosofía como mis profesores y, por otra, buscar algo totalmente diferente del existencialismo: ello ha sido la lectura de Bataille y de Blanchot y, a través de ellos, la de Nietzsche" (**DE4**, 48). Sin embargo, en *Les Mots et les choses*, y también, aunque en menor medida, en *L'Archéologie du savoir*, el análisis está demasiado centrado en la discursividad. De hecho, resulta difícil pensar la discontinuidad sólo a partir de las prácticas discursivas y por eso Foucault debe integrar entonces las prácticas no discursivas. Esto es: referir el *saber* y el *poder* el uno al otro. Debido a estas dificultades que encuentra la arqueología, Nietzsche y la genealogía se redimensionan en su pensamiento. A partir de aquí, Nietzsche representa la referencia filosófica fundamental respecto de la manera de concebir la relación entre la historia y el sujeto, y entre la historia y el poder (**DE2**, 542). "Nietzsche es quien ha puesto el poder como objetivo esencial del discurso, digamos, filosófico. Mientras que para Marx era la relación de producción" (**DE2**, 753). • Ahora bien, como sucede con otros autores (Heidegger, por ejemplo), esta relación fundamental no siempre es explícita. "Con respecto a la influencia efectiva que Nietzsche ha tenido sobre mí, me sería muy difícil precisarla, porque me doy cuenta de cuán profunda ha sido. Yo les diría solamente que fui ideológicamente 'historicista' y hegeliano hasta que leí a Nietzsche" (**DE1**, 613). "He dictado cursos sobre Nietzsche, pero he escrito muy poco sobre él. El único homenaje un poco ruidoso que le rendí fue titular *La Volonté de savoir* al [primer] volumen de *Histoire de la sexualité*" (**DE4**, 444). En efecto, el estilo de Foucault respecto de los autores fundamentales para él no es del orden de la cita documentada, sino de la apropiación. • En todo caso, la obra de Nietzsche señala el lugar de su pertenencia a la filosofía. "Yo trato de realizar un diagnóstico del presente: decir lo que nosotros somos hoy y lo que significa hoy decir lo que somos. Este trabajo de excavación bajo nuestros pies caracteriza desde Nietzsche al pensamiento contemporáneo. En este sentido, me puedo declarar filósofo" (**DE1**, 606; véase: *Diagnosticar*). • En esta relación no siempre explícita de Foucault con Nietzsche las principales referencias que encontramos en sus escritos son a propósito de los temas que desarrollamos a continuación.

INTERPRETACIÓN. La presentación de Foucault en el Coloquio de Royaumont, en julio de 1964, estuvo consagrada a las técnicas de interpretación en Marx, Nietzsche y Freud (**DE1**, 564-579). Aquí, Foucault subraya el carácter inacabado de la interpretación moderna (**DE1**, 570). Véase: *Interpretación*.

GENEALOGÍA, HISTORIA. "Nietzsche, la généalogie et l'histoire" (**DE2**, 136-156) es el único texto enteramente dedicado a Nietzsche, en el que Foucault plantea tres preguntas: 1) "¿cómo se diferencia la genealogía de la búsqueda del origen?", 2) "¿qué relación existe entre la genealogía y la historia?" y 3) "¿es posible una genealogía de la historia?". La primera podría ser reformulada en estos términos: ¿qué significa *arkhé* en la arqueología? La respuesta de Foucault pasa por oponer el uso que hace Nietzsche, por un lado, del término *Ursprung* (origen) y, por otro, de *Herkunft* (proveniencia) y *Entstehung* (emergencia). La búsqueda del origen equivaldría a indagar la esencia exacta de las cosas en su identidad inmóvil. La historia se convertiría de este modo en metafísica. El genealogista, en cambio, conduce la historia en la dirección opuesta: hacia lo externo y lo accidental, hacia las diferencias y las peripecias. Ve la esencia de las cosas como *máscaras*: detrás de cada cosa hay otra u otras. El genealogista abandona, por decirlo de alguna manera, toda reelaboración filosófica del mito del pecado original. No cree que en el principio, en el origen, todo se hallaba en estado de perfección (tal como había salido de las manos del creador) y que la historia comienza con la caída. El genealogista no busca el origen. Por un lado, se concentra en la proveniencia: disocia las identidades (en el caso de Foucault, principalmente la del sujeto), escruta los accidentes, los cálculos, los errores a partir de los cuales se ha formado con el tiempo una identidad. La genealogía es, según la expresión de Foucault, la articulación del cuerpo y la historia. La verdad aparece, entonces, como la afirmación de un modo de vida. Por otro lado, el genealogista busca la emergencia de las identidades y de las esencias, investiga cómo surgen a partir del juego azaroso de las dominaciones. Antes de aparecer como consagrado a la contemplación, el ojo estuvo destinado a la caza y a la guerra; el castigo estuvo destinado a la venganza antes de emplearse para la readaptación. En términos nietzscheanos, la cuestión de la proveniencia remite a la calidad de un instinto, de una fuerza; la emergencia, a la lucha. "La humanidad no progresa lentamente de combate en combate hasta la reciprocidad universal, en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; ella instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas, y va así de dominación en dominación" (**DE2**, 145).

CONOCIMIENTO, VOLUNTAD, INSTINTO. El curso de los años 1970-1971 en el Collège de France (todavía inédito) estuvo dedicado a la "voluntad de saber". Más precisamente, Foucault contrapone el modelo aristotélico y el modelo nietzscheano de las relaciones entre conocimiento y voluntad. En Aristóteles, el deseo de conocer supone la relación previa entre el conocimiento, la verdad y el placer. En Nietzsche, en cambio, "el conocimiento es una invención"; detrás hay otra cosa: instintos, impulsos, deseos, voluntad de apropiación (**DE2**, 243). "Este modelo de un conocimiento fundamentalmente interesado, producido como acontecimiento del querer y determinando por falsificación el efecto de verdad, es, sin duda, lo más alejado de los postulados de la metafísica clásica" (**DE2**, 244). Este tema, la relación entre el conocimiento y la voluntad, es retomado por Foucault en la primera de una serie de conferencias dictadas en la Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973 bajo el título "La Vérité et les formes juridiques" (**DE2**, 538-553). "El conocimiento es simplemente el resultado del juego, del enfrentamiento, del encuentro, de la lucha y del compromiso entre los instintos. Porque los instintos se encuentran, se enfrentan y llegan, finalmente, al final de sus batallas, a un compromiso, por ello se produce algo. Este algo es el conocimiento" (**DE2**, 544-545).

• Foucault no sólo opone a Aristóteles y Nietzsche a propósito de la naturaleza del conocimiento; también opone a Nietzsche y a Kant. En efecto, a diferencia de este último, para Nietzsche el conocimiento es una invención, y por ello la relación del conocimiento con las cosas es de total heterogeneidad. "En términos kantianos más rigurosos, habría que decir que las condiciones de la

experiencia y las condiciones del objeto de la experiencia son totalmente heterogéneas" (**DE2**, 546).

LOCURA. Como expusimos en el artículo *Locura*, para Foucault la locura hace sentir en la obra de Nietzsche (como también en la de Hölderlin, Nerval o Artaud) esa voz que después del Renacimiento fue acallada por la razón clásica y luego aprisionada en el lenguaje de la psiquiatría y la psicología (**MMPS**, 104).

MUERTE DEL HOMBRE. En *Les Mots et les choses*, la figura de Nietzsche aparece vinculada a los dos elementos fundamentales y complementarios de la episteme moderna: el retorno del ser del lenguaje y la muerte del hombre (véanse: *Hombre*, *Lenguaje*). "En todo caso, es Nietzsche quien ha extinguido para nosotros, y antes de que hubiéramos nacido, las promesas mezcladas de la dialéctica y la antropología" (**MC**, 275).

PODER. Foucault estudió detenidamente dos formas modernas del poder: la *disciplina* y el *biopoder*. De los cursos dictados en el Collège de France y editados recientemente, *Les Anormaux* (París, 1999) analiza la disciplina, las prácticas no discursivas (los sistemas penales modernos, las instituciones pedagógicas) que están en la base de las ciencias humanas, particularmente de la psiquiatría y la psicología. El otro curso, *"Il faut défendre la société"* (París, 1997), se ocupa, en cambio, de la genealogía del biopoder. Foucault no se pregunta qué es el poder, sino cómo funciona. Para abordar la pregunta pone en juego lo que denomina la "hipótesis Nietzsche", que contrapone a la "hipótesis Reich". Se trata de pensar el poder en términos de dominación y de lucha, en lugar de hacerlo a partir del concepto de represión. Este curso resulta particularmente interesante porque propone una crítica de la filosofía de la historia y, por ende, de la dialéctica, a partir de la cuestión del poder (**IDS**, 50-53). • La crítica de la hipótesis represiva (que también ocupa gran parte del primer volumen de *Histoire de la sexualité*, *La Volonté de savoir*) implica una ruptura de la tríada que presenta Foucault en su intervención en el Coloquio de Royaumont, titulada "Nietzsche, Freud et Marx". La "hipótesis Nietzsche" es, en efecto, presentada como alternativa al freudomarxismo. Véase: *Poder*.

DIFERENCIAS. Podríamos finalmente plantearnos, a modo de conclusión, si Foucault es un capítulo de la historia del nietzscheanismo. Gran parte de su trabajo puede con todo derecho formar parte de esta historia. La influencia de Nietzsche, como lo afirma el propio Foucault, ha sido tan profunda que resulta difícil delimitarla con precisión. Pero sería un error pensar que la relación entre ambos se agota en el género de las coincidencias o las continuidades. En todo caso, en primer lugar, es necesario tener presente que el interés de Foucault se centra en los textos de Nietzsche de la década de 1880, es decir, aquellos en los que aparece como problema la historia y la verdad, y también la voluntad de verdad. No sucede lo mismo con la problemática de la voluntad de potencia (**DE4**, 444-445). En segundo lugar, sería necesario distinguir, para expresarnos de algún modo, entre el trabajo genealógico sobre el análisis histórico y el trabajo sobre la política –o, en el caso de Foucault, sobre la ético-política– que se sigue de ese análisis. Respecto del primero, aunque la metodología de Foucault se inscriba en la línea de la genealogía nietzscheana, los resultados no son idénticos a propósito de algunos temas fundamentales, como la ubicación y el sentido del cristianismo. "Sí, creo que Nietzsche se equivocó atribuyendo esto [el habernos convertido en criaturas capaces de prometer] al cristianismo, dado todo lo que sabemos de la evolución de la moral pagana desde el siglo IV antes de Jesucristo hasta el siglo IV después de Jesucristo" (**DE4**, 406). Respecto de la ético-política que está implícita en estos análisis o se desprende de ellos, la noción foucaultiana de constitución de la subjetividad como estética de la existencia difícilmente pueda inscribirse en la filosofía nietzscheana del superhombre o del eterno retorno. Para advertir esto basta pensar, por ejemplo, en la noción foucaultiana de libertad (véase: *Libertad*). Pero, más ampliamente, aunque Foucault se sirva de la "hipótesis Nietzsche", su posición acerca del poder termina diferenciándose de la de Nietzsche. "El poder, en el fondo, es menos del orden del enfren-

tamiento entre dos adversarios o del compromiso de uno frente a otro que del orden del *gobierno*. [...] No habría que buscar, entonces, el modo de relación propio del poder del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que, a lo sumo, sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno" (**DE4**, 237).

ASCETISMO. Foucault se distancia también de Nietzsche a la hora de analizar la relación entre el cristianismo y el mundo pagano que lo precedió. Lo que diferencia al ascetismo cristiano de esas formas previas no es el establecimiento de un código restrictivo, sino la relación con el otro mundo y el principio de obediencia (**CV**, 294).

Friedrich Nietzsche [631]: **1961** [28] **DE1**: 161. **HF**: 28, 47-48, 143, 204, 209, 314, 432-433, 438, 441, 455, 472, 632, 656, 661-663. **IAK**: 68. **1962** [2] **MMPS**: 88, 104. **1963** [6] **DE1**: 239, 242, 266-267. **NC**: 12. **1964** [6] **DE1**: 328, 331-332, 420. **1965** [2] **DE1**: 440, 456. **1966** [63] **DE1**: 500, 502-503, 518, 522, 525, 542-543, 545, 547, 549-556. **MC**: 89, 232, 275, 311, 316-317, 333, 339, 345, 353, 394, 396. **1967** [113] **DE1**: 561-564, 566-579, 599-600, 606, 612-613. **1968** [6] **DE1**: 658, 664, 703. **1969** [15] **AS**: 23-24, 35. **DE1**: 768, 770, 775, 794, 814, 818. **1970** [11] **DE2**: 71-72, 98-99, 105, 113, 132. **1971** [113] **DE2**: 136-139, 141, 144, 146, 148-150, 153-154, 156, 220-221, 242-243. **LVS**: 3, 6, 18-21, 23-31, 67, 96, 108, 110, 124, 140, 174, 177, 188, 190, 195, 199-206, 208-213. **OD**: 23, 74. **1972** [12] **DE2**: 247, 281, 313, 372. **1973** [4] **DE2**: 423, 434. **1974** [65] **DE2**: 542-552, 570, 619, 645. **PP**: 255. **1975** [10] **DE2**: 753, 784, 788, 796. **1976** [7] **DE3**: 31, 60, 78. **IDS**: 17, 132, 147. **1977** [3] **DE3**: 160, 281, 392. **1978** [39] **DE3**: 432, 441, 471, 476, 490, 538-539, 571, 573, 590-592, 598, 603-606, 608, 610-611, 615. **STP**: 118. **1980** [22] **DE4**: 43, 47-50, 53-54, 57, 113. **1982** [4] **DE4**: 232. **HS**: 29, 241, 468. **1983** [51] **DE4**: 393, 406, 433-434, 436-437, 443-446, 448, 457, 529. **GSA**: 22. **1984** [43] **CV**: 89-90, 93-94, 105-106, 164, 178, 197, 294. **DE4**: 562, 581, 584-586, 618, 626, 641, 688, 691, 702-704, 731. **1985** [3] **DE4**: 766, 775. **1988** [3] **DE4**: 780, 814.

norma, normalidad, normalización

Como exponemos en los artículos *Biopoder*, *Biopolítica*, *Disciplina* y *Poder*, el análisis foucaultiano del poder está centrado en su funcionamiento. Desde esta perspectiva, Foucault sostiene que para abordar la cuestión del poder es necesario dejar de lado los conceptos tradicionales de *ley* o *soberanía*, así como también la noción de represión, que ofrece una representación sólo negativa de sus mecanismos. Para Foucault, en su forma moderna, el poder se ejerce cada vez más en un dominio que no es el de la ley, sino el de la norma, y, por otro lado, no simplemente reprime una individualidad o una naturaleza ya dada, sino que positivamente la constituye, la forma. Foucault distingue dos modalidades fundamentales de ejercicio del poder en las sociedades occidentales y modernas: la *disciplina* y la *biopolítica*, es decir, el poder que tiene como objetivo los individuos y el que se ejerce sobre las poblaciones. Disciplina y biopolítica son los ejes que conforman el biopoder, el cual define el verdadero objeto del poder moderno, esto es, la vida biológicamente considerada. El concepto de normalización se refiere a este proceso de regulación de la vida de los individuos y de las poblaciones. En este sentido, nuestras sociedades son sociedades de normalización (**IDS**, 225). • Las sociedades modernas no son simplemente sociedades de disciplinarización, sino de normalización. *Surveiller et punir* puede dar lugar a una interpretación reductiva sólo en términos de disciplina. Pero es necesario completar el análisis con *La Volonté de savoir* (el primer volumen de *Histoire de la sexualité*) y los cursos *"Il faut défendre la société"* y *Les Anormaux*, dictados en el Collège de France y recientemente publicados. En ellos, Foucault se ocupa del otro eje del biopoder: el poder en el nivel de la población y de la raza. Muestra, además, cómo se articulan disciplina y biopolítica (véanse los artículos respectivos). • Es necesario subrayar que la descripción foucaultiana se refiere a una sociedad de normalización, no a una sociedad normalizada. La normalización describe el funcionamiento y la finalidad del poder. Pero aunque la realización de este objetivo haya alcanzado una extensión notable, no por ello es hegemónica; debe enfrentarse

con los movimientos de lucha y cuestionamiento (véase: *Lucha*). La filosofía, en el sentido en que Foucault la entiende, cumple una función de antinormalización.

LEY Y NORMA. Foucault establece cinco diferencias fundamentales entre la norma y la ley: 1) La norma remite los actos y las conductas de los individuos a un dominio que es, a la vez, un campo de comparación, de diferenciación y de regla a seguir (la *media* de las conductas y de los comportamientos). La ley, por su parte, remite las conductas individuales a un corpus de códigos y textos. 2) La norma diferencia a los individuos respecto de este dominio considerado como un umbral, una media, un *optimum* que hay que alcanzar. La ley especifica los actos individuales desde el punto de vista de los códigos. 3) La norma mide en términos cuantitativos y jerarquiza en términos de valor las capacidades de los individuos. La ley, en cambio, califica los actos individuales como permitidos o prohibidos. 4) A partir de la valoración de las conductas, la norma impone una conformidad que debe alcanzarse; busca homogeneizar. A partir de la separación entre lo permitido y lo prohibido, la ley busca la condena. 5) Finalmente, la norma traza la frontera de lo que le es exterior (la diferencia respecto de todas las diferencias): la anormalidad. La ley, en cambio, no tiene exterior: las conductas son simplemente aceptables o condenables, pero siempre dentro de la ley (**SP**, 185). "Nos convertimos en una sociedad esencialmente articulada en torno a la norma, lo que implica otro sistema de vigilancia, de control. Una visibilidad incesante, una clasificación permanente de los individuos, una jerarquización, una calificación, el establecimiento de límites, una exigencia de diagnóstico. La norma se convierte en el criterio de división de los individuos. Desde el momento en que está constituyéndose una sociedad de la norma, la medicina, en tanto ciencia por excelencia de lo normal y de lo patológico, será la ciencia reina" (**DE3**, 75-76). El concepto de norma es, por ello, un "concepto político", portador de una pretensión de poder (**AN**, 46). En las sociedades modernas la ley funciona cada vez más integrada con la norma, y el sistema jurídico, con el médico (**HS1**, 189-190).

MEDICINA, PSIQUIATRÍA, PSICOANÁLISIS. La sociedad de normalización coincide con la formación del Estado gubernamentalizado, es decir, con una forma de ejercicio del poder que depende estrechamente del saber o, mejor, con aquella forma en la que los mecanismos del poder y del saber se sostienen y refuerzan mutuamente. Foucault insiste sobre la función de normalización que desempeñan los saberes: medicina, psiquiatría, psicoanálisis, psicología. • Nos ocupamos del rol de la medicina en el artículo *Medicalización*. La sociedad de normalización es una sociedad fundamentalmente medicalizada. • "La eugenesia ha sido una tecnología del instinto, desde sus fundadores hasta Hitler. Del otro lado tienen ustedes, frente a la eugenesia, la otra gran tecnología de los instintos, el otro gran medio que se propuso simultáneamente, con una sincronía notable, la otra gran tecnología de corrección y de normalización de la economía de los instintos, que es el psicoanálisis. El eugenismo y el psicoanálisis son las dos grandes tecnologías que se han armado hacia fines del siglo XIX para dar pie a la psiquiatría en el mundo de los instintos" (**AN**, 124). • En la nueva psiquiatría, la que reemplaza la de los alienistas, la psiquiatría dominada por la noción de automatismo, nos encontramos con un doble juego de la norma: la norma entendida como regla de conducta y la norma entendida como regularidad funcional. La primera se opone al desorden, a la excentricidad, al desvío en el orden de los comportamientos. La segunda se opone a lo patológico, al mal funcionamiento del organismo. A causa de este doble juego de la norma, la psiquiatría encontrará su punto de anclaje en la medicina orgánica a través de la neurología. Lo anormal en el orden de las conductas será referido a lo anormal en el orden del organismo (**AN**, 149-150).

RACISMO. "El racismo es la condición de aceptabilidad de la condena a muerte en una sociedad de normalización" (**IDS**, 228). Véase: *Racismo*.

SEXUALIDAD. La importancia de la sexualidad para Foucault radica en que el sexo se ubica allí donde se cruzan el eje de las disciplinas y el eje de la biopolítica (**HS1**, 191-192). Véase: *Sexualidad*.

DEMOCRACIA. El sistema democrático moderno, con sus garantías de derechos individuales, se apoya, para funcionar, en un sistema exhaustivo de mecanismos de control y normalización (**SP**, 223-224). El poder se ejerce entre estos dos límites: el derecho de la soberanía y la mecánica de las disciplinas (**IDS**, 34).

CIENCIAS HUMANAS. En *Les Mots et les choses* el concepto de norma aparece, junto con el de función, como uno de los modelos constitutivos de las ciencias humanas (véase: *Hombre*).

NORMACIÓN, NORMALIZACIÓN. Respecto de la función de la norma en los dispositivos de seguridad y los disciplinarios, Foucault distingue entre normalización propiamente dicha y normación (**STP**, 59). Véase: *Dispositivo de seguridad*.

Normalisation [167]: **1966** [1] **MC**: 389. **1972** [3] **DE2**: 316, 362. **1973** [3] **DE2**: 433, 454, 456. **1974** [11] **DE2**: 614, 622, 640-641, 644, 663. **PP**: 57, 59, 87. **1975** [52] **AN**: 3, 24, 39-40, 45-46, 48, 124, 151, 239, 249, 253. **DE2**: 724, 758-759, 793, 828. **SP**: 25, 186, 228, 251, 303, 313-315. **1976** [30] **DE3**: 76, 92. **HS1**: 12, 92, 118, 138. **IDS**: 34-36, 53, 160-162, 166, 217, 223, 225, 228. **1977** [21] **DE3**: 146-147, 150, 188-189, 213-214, 273, 358, 373-374, 376, 421. **1978** [21] **STP**: 13, 50, 57-59, 65. **1979** [4] **NB**: 117, 265-266. **1980** [4] **DE4**: 10, 16, 60, 95. **1981** [4] **DE4**: 199, 204. **1982** [3] **DE4**: 339, 345. **1983** [3] **DE4**: 384, 546. **1984** [4] **DE4**: 576, 610, 643. **HS2**: 18. **1988** [3] **DE4**: 781-782.
Normalité [45]: **1954** [1] **MMPE**: 16. **1962** [1] **MMPS**: 16. **1963** [3] **NC**: 35. **1964** [1] **DE1**: 358. **1968** [1] **DE1**: 634. **1973** [5] **DE2**: 418, 433, 454, 469. **1974** [4] **DE2**: 685-686. **PP**: 116, 282. **1975** [11] **AN**: 241, 265. **DE2**: 781. **SP**: 25, 186, 229, 303, 311. **1976** [3] **DE3**: 50. **HS1**: 155, 204. **1977** [2] **DE3**: 375-376. **1978** [4] **DE3**: 670. **STP**: 65. **1980** [2] **DE4**: 30, 82. **1981** [1] **DE4**: 180. **1982** [2] **DE4**: 311, 342. **1983** [1] **DE4**: 379. **1984** [2] **DE4**: 581. **HS2**: 278. **1985** [1] **DE4**: 772.
Norme [214]: **1954** [2] **MMPE**: 14, 73. **1957** [2] **DE1**: 134, 151. **1961** [7] **HF**: 124, 141, 237, 406, 561, 565, 607. **1962** [2] **MMPS**: 13, 73. **1963** [3] **NC**: 36, 53, 123. **1965** [12] **DE1**: 447, 452-453, 458, 463. **1966** [16] **DE1**: 506. **MC**: 369, 371-374, 386-387. **1967** [1] **CUH**: 27. **1968** [1] **DE1**: 696. **1969** [6] **AS**: 248-249. **DE1**: 841. **1970** [2] **DE2**: 129. **1971** [7] **DE2**: 168, 224. **LVS**: 105, 127, 205, 207. **OD**: 62. **1972** [12] **DE2**: 323, 346, 360, 362, 364-366, 390. **1974** [14] **DE2**: 595, 614, 675. **PP**: 17, 56-58, 206-208, 234. **1975** [41] **AN**: 43, 46, 147-151, 260, 264. **DE2**: 695-697, 731, 814. **SP**: 185-186, 195, 224, 228, 257, 306, 310. **1976** [29] **DE3**: 50, 74-76. **HS1**: 10, 50, 53, 72, 189-190, 195-196. **IDS**: 21, 34, 53, 71, 156, 213, 225. **1977** [12] **DE3**: 188, 288, 291, 373-374, 378, 380, 407. **1978** [26] **DE3**: 436, 442, 447, 495, 523, 697. **STP**: 58-59, 65, 82, 122. **1979** [4] **NB**: 31, 245, 255, 265. **1980** [1] **DE4**: 95. **1981** [2] **DE4**: 199. **1983** [8] **DE4**: 377, 379-381. **GSA**: 6, 285. **1984** [2] **DE4**: 757. **HS2**: 53. **1985** [2] **DE4**: 771, 775.

nosopolítica

Véase: *Medicalización*.

Noso-politique [8]: **1976** [8] **DE3**: 14-15, 17-18.

obediencia

Foucault presta particular atención a la función de la obediencia en la formación de la espiritualidad cenobítica, es decir, en el poder pastoral. A diferencia de los griegos, para quienes era un medio para alcanzar un determinado fin, para la espiritualidad cenobítica la obediencia es una virtud, un fin en sí mismo (**DE4**, 145-146). "El cristianismo griego llamó *apátheia* a este estado de obediencia. Y la evolución del sentido de este término es significativa. En la filosofía griega, *apátheia* designa el imperio que el individuo ejerce sobre sus pasiones gracias al ejercicio de la razón. En el pensamiento cristiano, el *pathos* es la voluntad ejercida sobre sí y para sí. La *apátheia* nos libra de esta terquedad" (**DE4**, 146).

PODER PASTORAL, PARRESIA. La cuestión de la obediencia es, para Foucault, uno de los rasgos definitorios del poder pastoral. Véase el artículo correspondiente. La especificidad cristiana del principio de obediencia es abordada en la última parte del curso de 1984, *Le Courage de la vérité*, para mostrar la evolución de la noción de parresia. Véase, también, el artículo correspondiente. Para Foucault, la parresia cristiana se distingue de sus formas precedentes por la introducción del principio de obediencia entendido como sometimiento total del individuo a la voluntad del otro (**CV**, 293).

Obédience [22]: **1961** [6] **HF**: 472. **IAK**: 36, 60, 69, 74, 76. **1963** [2] **NC**: 166. **RR**: 53. **1964** [3] **DE1**: 387-388, 407. **1971** [1] **DE2**: 149. **1974** [1] **PP**: 115. **1978** [2] **STP**: 188, 207. **1979** [1] **NB**: 6. **1980** [1] **DE4**: 65. **1981** [5] **DE4**: 145-147.
Obéissance [280]: **1961** [4] **HF**: 40, 200, 416, 626. **1963** [2] **NC**: 200. **RR**: 66. **1968** [1] **DE1**: 625. **1971** [2] **LVS**: 153, 240. **1973** [1] **DE2**: 426. **1974** [11] **DE2**: 683. **PP**: 7, 30, 66, 143, 149, 151, 156, 318. **1975** [13] **AN**: 84, 120, 197. **SP**: 132, 139-140, 149, 168, 176, 198, 217, 245. **1976** [10] **DE3**: 83. **HS1**: 112-113. **IDS**: 24-25, 82, 115, 139, 231. **1977** [8] **DE3**: 177-178, 247, 280, 331, 347, 386. **1978** [120] **DE3**: 550, 563-564, 645-646, 692. **STP**: 16, 67, 73-74, 77, 102, 177-182, 186, 188, 191-192, 202-204, 208-212, 214-215, 231-232, 237, 240-241, 261, 267, 273-274, 283, 364. **1979** [7] **DE3**: 749, 757. **NB**: 12, 115-116, 292. **1980** [6] **DE4**: 125, 127-129. **1981** [5] **DE4**: 145-147, 179, 200. **1982** [13] **DE4**: 234-235, 307, 342. **HS**: 303, 305, 385, 406, 469. **1983** [19] **DE4**: 487. **GSA**: 25, 34-38, 252, 333. **1984** [46] **CV**: 167, 281, 293-294, 300, 304-305, 307-308. **DE4**: 565-567, 731-732, 740. **HS2**: 67, 82, 95-96, 106, 121, 159, 188-189. **HS3**: 94, 104, 114, 236, 274. **1988** [12] **DE4**: 808-809, 811-812.

ontología del presente, ontología histórica

Foucault concibe su trabajo filosófico como una ontología del presente o una ontología histórica de nosotros mismos. Esta tiene tres dominios de trabajo: nuestras relaciones con la verdad (que nos permiten constituirnos en sujetos de conocimiento), nuestras relaciones respecto del campo del poder (que nos constituyen como sujetos capaces de actuar sobre los otros) y nuestra relación con la moral (que nos constituye en sujetos éticos) (**DE4**, 393, 618). Estos dominios, como vemos, se corresponden con los períodos que suelen distinguirse en el trabajo de Foucault: arqueológico, genealógico y ético.
• El sentido que debe atribuirse a estas ex-

presiones ("ontología histórica", "ontología del presente") es el que Foucault da a su trabajo filosófico: el de una actividad de diagnóstico y un *ethos*, un análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad. Véanse: *Diagnosticar*, *Ethos*. • Además de la expresión "ontología histórica", utiliza "ontología del presente" (**DE4**, 687), "ontología de la actualidad" (**DE4**, 688) y "ontología crítica de nosotros mismos" (**DE4**, 575). Esta última, como trabajo de nosotros sobre nosotros mismos en cuanto sujetos libres, hace referencia a la prueba histórico-práctica de los límites que somos capaces de traspasar. • Estos mismos conceptos son retomados en la primera lección del curso *Le Gouvernement de soi et des autres*. Véase, *Kant*.

Ontologie du présent [2]: **1983** [1] **GSA**: 22. **1984** [1] **DE4**: 687.
Ontologie historique [8]: **1983** [3] **DE4**: 393. **1984** [5] **DE4**: 574, 576, 618.

panóptico

"El panoptismo es el principio general de una nueva 'anatomía política' cuyo objeto y finalidad no son las relaciones de soberanía, sino las relaciones de disciplina" (**SP**, 210). *Surveiller et punir* lleva como subtítulo *El nacimiento de la prisión*. La cuarta y última parte de la obra, de hecho, está dedicada a la formación del sistema carcelario occidental. Pero el objetivo general del libro no es analizar la prisión en sí misma, sino los mecanismos de la disciplina, es decir, la tecnología política o anátomo-política de los cuerpos. En este sentido, el nacimiento de la prisión debe ser ubicado en el contexto del panoptismo general de la sociedad moderna. Foucault comienza la exposición oponiendo dos técnicas de castigo: el suplicio y la disciplina. Luego se ocupa extensamente de este último concepto, al que dedica la tercera parte de la obra; el último capítulo de esta parte está consagrado al panoptismo. • "El panoptismo ha sido una invención tecnológica en el orden del poder, como la máquina de vapor en el de la producción" (**DE3**, 35). Para describir esta invención de la tecnología del poder, Foucault se sirve de la oposición entre lo que podemos llamar el "modelo lepra" y el "modelo peste". El primero representa un modelo de exclusión, mientras que el segundo, en cambio, es un modelo de la distribución de los individuos en un espacio cuadriculado y de la formación de un sistema de recolección de datos (véase: *Lepra*). Estos dos modelos, aunque aparentemente opuestos, no son incompatibles (**SP**, 200-201). • Este modelo arquitectónico puede resumirse de la siguiente manera: una construcción periférica en forma de anillo y una torre en el centro. El edificio periférico está dividido en celdas, cada una de las cuales posee dos ventanas, una que mira hacia el exterior, por donde ingresa la luz, y otra que mira hacia la torre central. Esta, a su vez, posee ventanas que permiten mirar a través de las ventanas interiores de las celdas. Basta con ubicar al vigilante en la torre central para asegurar la vigilancia de quienes se encuentran en las celdas. El juego de la luminosidad asegura que este vigilante pueda ver sin ser visto. El funcionamiento del panóptico reposa esencialmente sobre esta distribución de la visibilidad en el espacio, sobre la disociación entre ver y ser visto. De este modo, cada individuo ubicado en su celda, sin contacto con quienes se encuentran en las otras celdas, se convierte en objeto de información sin ser nunca sujeto de comunicación. Llevado al límite, puesto que desde las celdas es imposible ver si alguien en la torre central está efectivamente vigilando, el panóptico podría funcionar sin la existencia de alguien que vigile. Por ello, el mayor efecto del panóptico es inducir en los detenidos un estado consciente y permanente de visibilidad. La vigilancia se vuelve constante en sus efectos, aunque sea discontinua en su ejercicio. Por este mecanismo, que hace visible pero inverificable el poder, este se automatiza y, al mismo tiempo, se desindividualiza. De este modo, "una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia" (**SP**, 204). • La Antigüedad fue una sociedad del espectáculo; se trataba de hacer visible a la multitud un número pequeño de objetos. La Modernidad plantea el problema inverso: procurar que un número pequeño pueda ver a la multitud (**SP**, 218). "Somos, ciertamente, menos griegos de lo que creemos" (**SP**, 219). • A diferencia del "modelo peste", el panóptico representa un modelo generalizable de la disciplina (**SP**, 207). "El sueño de

Bentham, el *panopticon*, en el que un único individuo podría vigilar a todo el mundo, es, en el fondo, creo, el sueño o, mejor, uno de los sueños de la burguesía (porque ella ha soñado mucho). Y ella lo realizó. No lo realizó, quizás, en la forma arquitectónica que Bentham proponía, pero es necesario recordar que Bentham decía, a propósito del *panopticon*: fue una forma de arquitectura, pero sobre todo es una forma de gobierno, una manera para el espíritu de ejercer el poder sobre el espíritu" (**DE2**, 437). • En el siglo XIX asistimos a una multiplicación de las instituciones disciplinarias según el modelo benthamiano. Este proceso, sin embargo, es el aspecto más visible de otro, más profundo, de reestructuración de las disciplinas, que Foucault resume en tres puntos: 1) *La inversión funcional de las disciplinas*: anteriormente, el objetivo de estas era el de neutralizar los peligros; ahora desempeñan un papel positivo, el de acrecentar la utilidad posible de los individuos. 2) *La dispersión de los mecanismos disciplinarios*: se multiplican las instituciones panópticas, pero los mecanismos disciplinarios tienden a "desinstitucionalizarse". Los procedimientos disciplinarios se diseminan en la sociedad mediante centros de control dispersos. 3) *La estatización de los mecanismos disciplinarios*: formación de una policía centralizada e instrumentos de vigilancia permanente y exhaustiva (**SP**, 211-217). • A su vez, la formación de la sociedad disciplinaria, la sociedad panóptica, se inscribe en el marco de determinados procesos de amplio alcance. En primer lugar, se inscribe entre las técnicas para ordenar multiplicidades humanas (que persiguen el máximo de intensidad al menor costo económico y político). Si el desbloqueo económico de Occidente comenzó con la acumulación del capital, el desbloqueo político comenzó con la acumulación de hombres. En segundo lugar, las técnicas disciplinarias no son la prolongación de las estructuras jurídico-políticas de la sociedad, pero tampoco son completamente independientes (**SP**, 223); de ahí la paradoja Beccaria/Bentham. Beccaria subordina la posibilidad de castigar a la existencia de una ley explícita, a la comprobación de la infracción de esta ley y a una punición que tendría por función reparar y prevenir el daño que se hizo a la sociedad. Según Foucault, esta teoría legalista se opone al panoptismo. En efecto, en este se ejerce una vigilancia sobre los individuos que no concierne tanto a lo que se hace, sino a lo que se es y a lo que se puede hacer. En pocas palabras, el panoptismo no considera al individuo desde un punto de vista jurídico (**DE2**, 606). En tercer lugar, el acrecentamiento del poder y la formación del saber se refuerzan regularmente según un proceso circular (**SP**, 225). El panoptismo es una forma de poder que no reposa sobre la investigación como metodología de formación del saber, sino sobre el examen (**DE2**, 594). Véanse: *Examen*, *Investigación*. • "*Panopticon* quiere decir dos cosas: que todo es visto todo el tiempo, pero también que todo el poder que se ejerce nunca es más que un efecto óptico. El poder no tiene materialidad; no tiene necesidad de toda esta armazón, a la vez simbólica y real, del poder soberano. No tiene necesidad de tener el cetro en la mano o de agitar la espada para castigar ni de intervenir como el rayo a la manera del soberano. Este poder es, más bien, del orden del sol, de la luz perpetua. Es la iluminación no material que alcanza indiferentemente a todas las personas sobre las que se ejerce" (**PP**, 79). Este poder inmaterial que se aplica continuamente es también un mecanismo perpetuo de formación del saber: anotación, transcripción del comportamiento individual (**PP**, 79).

SOBERANÍA. Para marcar la especificidad de los dispositivos de seguridad, Foucault observa respecto del panóptico: "En cierta medida se puede decir que es el más viejo sueño del más viejo soberano: 'que ninguno de mis súbditos se me escape, que ninguno de los gestos de ninguno de mis súbditos me sea desconocido'" (**STP**, 68).

LIBERALISMO. El panóptico, según Foucault, es la fórmula de la "gubernamentalidad" liberal: hacer lugar al mecanismo natural de los cuerpos y sus comportamientos, no intervenir en ellos, excepto para vigilar (**NB**, 68).

Panoptique [112]: **1973** [1] **DE2**: 437. **1974** [31] **DE2**: 594-595, 606, 608, 611. **PP**: 54, 61-62, 77, 79-81, 92-93, 103-104, 108. **1975** [29] **DE2**: 729. **SP**: 202-204, 206-210, 218-

219, 223, 252-254, 267, 269, 276, 308, 311-312. **1976** [1] **DE3**: 34. **1977** [22] **DE3**: 190-191, 195-197, 199-202, 204-207. **1978** [18] **DE3**: 466, 473, 576, 626, 628, 630. **STP**: 26, 68, 86, 135. **1979** [7] **NB**: 68-69, 74-75, 261. **1980** [3] **DE4**: 18, 28.
Panoptisme [54]: **1973** [5] **DE2**: 437-438, 466, 469. **1974** [30] **DE2**: 594, 606-609, 621. **PP**: 57, 81, 85, 104. **1975** [10] **SP**: 197, 208, 210-211, 217, 219, 224-226. **1976** [9] **DE3**: 34-35. **NB**: 27, 53, 69.

parresia

La parresia es "el coraje de la verdad en el que habla y corre el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que piensa; pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como verdadera la verdad hiriente que escucha" (**CV**, 14). • Foucault se ocupa extensamente de la práctica de la parresia en sus tres últimos cursos en el Collège de France: *L'Herméneutique du sujet* (1982), *Le Gouvernement de soi et des autres* (1983) y *Le Courage de la vérité* (1984), aunque desde perspectivas o con modulaciones diferentes. Nuestra exposición seguirá el orden cronológico de estos cursos.

L'HERMÉNEUTIQUE DU SUJET. LA PARRESIA COMO PRÁCTICA DE SÍ EN LA ÉPOCA HELENÍSTICA. La parresia constituye para Foucault una de las técnicas fundamentales de las prácticas de sí mismo en la Antigüedad. En el vocabulario del cuidado de sí, es un término técnico. En primer lugar, en la literatura epicúrea, expresa una cualidad del *fisiólogo* (el médico conocedor de la naturaleza) que define la relación entre el médico y el enfermo. Hablar con parresia, esto es, con libertad de palabra, consiste en decir al enfermo las verdades de la naturaleza que pueden cambiar su modo de ser en cuanto tal (**HS**, 231-232). En segundo lugar, en el contexto más amplio de la relación maestro-discípulo, la parresia define la actitud del maestro que corresponde al silencio del discípulo. En este marco, se refiere tanto a la actitud moral del maestro, al *ethos* del director de conciencia, como a la técnica necesaria para transmitir los discursos verdaderos. Por ello la parresia tiene dos enemigos, uno moral y otro técnico: la adulación y la retórica. La cuestión de la adulación ha sido un tema importante en la literatura helenística del cuidado de sí. Plutarco y Séneca, por ejemplo, se han ocupado extensamente de esta cuestión. En lo que concierne a la oposición entre adulación y parresia, para comprenderla es necesario comenzar por la relación de oposición y complementariedad entre adulación y cólera. Como vicio, la cólera describe el comportamiento arrebatado de quien se encuentra en una situación de superioridad respecto de otro: el señor de la casa, el padre, el maestro. El comportamiento arrebatado representa un abuso en el ejercicio del poder. Ahora bien, la adulación es, precisamente, el comportamiento por parte de quien se encuentra en la posición inferior para compensar este abuso de poder o, mejor, para utilizarlo según sus propios intereses y fines. De este modo, quien está en la posición inferior obtiene favores y premios del superior haciéndole creer mediante el discurso que es más capaz, más rico o más bello de lo que es en realidad. Al mismo tiempo, quien es adulado se vuelve dependiente del discurso del adulador. Procediendo de este modo, se impide que quien ejerce la autoridad establezca consigo mismo una relación verdadera y adecuada. "La conclusión es que la parresia (el hablar franco, la *libertas*) es exactamente la antiadulación, en el sentido de que es, en efecto, alguien que habla y habla a otro de tal manera que este otro pueda, a diferencia de lo que ocurre con la adulación, constituir una relación consigo mismo que sea autónoma, independiente, plena y satisfactoria" (**HS**, 362). • Foucault marca tres grandes diferencias de la parresia respecto de la retórica. Primero, la retórica no tiene por finalidad establecer la verdad, sino persuadir; en cierto sentido, es un arte capaz de mentir. En la parresia, en cambio, se trata sólo de la transmisión de la verdad. En segundo lugar, la retórica es un arte organizado según procedimientos reglados. En cuanto a la parresia, algunos autores sostienen que no es un arte (Séneca), mientras que otros sostienen lo contrario (Filodemo de Gádara). En todo caso, las reglas de una son diferentes de las de la otra; se trata, más bien, de reglas de prudencia, de habilidad para saber cómo y, sobre todo, cuándo hablar para que el discípulo reciba el discurso verdadero en la

mejor ocasión. En tercer lugar, la finalidad de la retórica es, a través de la influencia que se pueda ejercer mediante la palabra, dirigir las discusiones de la asamblea, conducir al pueblo o conducir un ejército. A diferencia de la retórica, el discurso de la parresia tiene por finalidad que aquel a quien está dirigido establezca consigo mismo una relación plena y soberana (**HS**, 368-369). • Para describir la parresia positivamente, Foucault se apoya en tres textos: *Sobre la libertad de la palabra*, de Filodemo de Gádara; la carta 75, de Séneca a Lucilio, y el *Tratado de las pasiones, del alma y de sus errores*, de Galeno. Filodemo presenta la parresia como un arte conjetural (por oposición al método) acerca de la ocasión propicia (*kairós*) para dirigirse al discípulo. En este sentido, el arte del filósofo es semejante al del navegante y el médico. El texto de Filodemo (fragmento 25) agrega, además, un elemento novedoso respecto del resto de la literatura sobre la cuestión: se trata de la parresia como práctica en las relaciones entre discípulos. "Y de este modo se encuentra, por primera vez, parece, de manera muy explícita dentro de esta práctica de sí de la Antigüedad grecorromana, la práctica de la confesión" (**HS**, 373). • A diferencia de lo que ocurre en la obra de Filodemo, en el texto de Galeno no encontramos una teoría de la parresia, sino más bien una serie de indicaciones. En primer lugar, Galeno observa que, así como el médico no puede curar sin el conocimiento de la enfermedad, tampoco es posible curarse de los errores y de las pasiones sin saber cuáles son. Ahora bien, en este caso, puesto que somos frecuentemente ciegos respecto de los propios errores y pasiones, se requiere del juicio de otra persona. En el lenguaje de la cultura del cuidado de sí, se requiere un director de vida, un guía. Galeno enumera las condiciones que este debe poseer: hablar con parresia, ser una persona de cierta edad, ser lo más desconocido posible. En este último punto Galeno se distancia de la tradición platónica, en la que la dirección del alma se apoyaba en la relación amorosa (**HS**, 382). • Respecto de Séneca, Foucault toma en consideración, además de la carta 75 a Lucilio, las 29, 38 y 40. En ellas, Séneca marca las diferencias entre el discurso retórico y la parresia. Si bien un discurso franco puede ser formulado de manera florida y elocuente, su objetivo es otro. Y a propósito de ello, Séneca insiste en la relación entre este discurso y quien lo recibe: no se trata de retenerlo en la memoria con el recuerdo de su belleza, sino de conservarlo de tal modo que sirva como conducta de vida, que sea posible hacerlo vivo cuando se presente la situación adecuada. Los textos de Séneca retoman, además, las metáforas clásicas del médico y del navegante. • La parresia implica una relación constitutiva con la verdad: "El sujeto que habla se compromete. En el momento mismo en que dice 'digo la verdad', se compromete a hacer lo que dice y a ser sujeto de una conducta que es una conducta obediente punto por punto a la verdad que formula" (**HS**, 388-389). • El término "parresia" ha sido traducido al latín como *libertas*, y a las lenguas romances como "hablar francamente" (**HS**, 248, 356).

LE GOUVERNEMENT DE SOI ET DES AUTRES: DE LA PARRESIA POLÍTICA A LA PARRESIA COMO PRÁCTICA FILOSÓFICA EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA. Al inicio de este curso, retomando el análisis del año anterior, Foucault define la parresia como la virtud, el deber y la técnica que debe poseer quien dirige la conciencia de los otros y los ayuda a constituir su relación con ellos mismos. A medida que avanza en la exposición, nuestro autor presenta otras formas de parresia: la política, la socrática y la cínica, que son el antecedente genealógico de esta práctica. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que se trata de una noción que es utilizada y mencionada, pero que no ha sido objeto directo de reflexión y de análisis en la Antigüedad (**GSA**, 45). Además de esta ausencia de reflexión específica acerca del concepto de parresia, Foucault enumera toda una serie de razones que justifican la necesidad de un estudio minucioso de esta noción: 1) Se trata de una noción que ha estado presente a lo largo de un extenso período. Ya se encuentra en los autores griegos clásicos y sigue presente en los retóricos latinos, como Quintiliano, traducida como *licentia, libertas, oratio libera* (**GSA**, 46). 2) Se inscribe en una pluralidad de registros: desde el campo político a la experiencia religiosa. 3) Ha sido acompañada de una gran ambigüedad. En efecto, ha sido objeto tanto de valoración como de descrédito.

PLATÓN EN SIRACUSA. Para comenzar el análisis de esta noción, Foucault toma como escena matricial la que se encuentra en *Vidas paralelas: Dión-Bruto*, de Plutarco, que narra la vida del cuñado de Dionisio, el tirano de Siracusa. En realidad se trata de una doble escena, por un lado, la de Platón hablándole al tirano y, por otro, la del propio Dión dirigiéndose también a Dionisio (aunque en el texto de Plutarco el concepto de parresia es utilizado sólo en relación con Dión, no con Platón). En esta escena, sobre la cual Foucault volverá repetidas veces, la parresia aparece como una determinada manera de decir lo verdadero. • Ahora bien, para circunscribir la especificidad de esta manera de decir lo verdadero, es necesario, en primer lugar, excluir otras formas posibles: la demostración, la persuasión, la pedagogía, la discusión. Ninguna de ellas da cuenta de lo que hace que un determinado discurso se inscriba dentro de la forma propia de la parresia: "Hay parresia cuando el decir verdadero se dice en tales condiciones que el hecho de decir la verdad y el de haberla dicho pueden o deben desencadenar consecuencias costosas para aquellos que la dicen" (**GSA**, 56). En el ejercicio de la parresia, quien dice la verdad debe estar dispuesto a morir por el hecho de haberla dicho.

ENUNCIADOS PERFORMATIVOS. La enunciación performativa es "exactamente lo inverso" de las formas enunciativas de la parresia. En estos enunciados, en efecto, se requiere un contexto institucionalizado (el aparato judicial o las costumbres sociales, por ejemplo), no importa la relación que exista entre el sujeto del enunciado y el enunciado mismo (por ejemplo, "me excuso" funciona como tal, aun cuando quien lo pronuncia no lo diga sinceramente). Además, el estatus de los participantes es determinante (es necesario ser juez, por ejemplo, para poder decir "se abre la sesión"). Los enunciados a los que se les atribuye la cualidad de ser parresiásticos, en cambio, funcionan de otra manera: no están marcados por su forma institucional, sino por su carácter irruptivo. Además, es necesario que el sujeto se implique en lo que está diciendo asumiéndolo como efectivamente auténtico. Hay una especie de pacto del sujeto hablante consigo mismo, sin que sea relevante su estatus (**GSA**, 64). Como vemos, en la parresia aparece con toda su fuerza el problema filosófico de la relación entre verdad y libertad.

PRAGMÁTICAS DEL DISCURSO, DRAMÁTICA DEL DISCURSO. En el análisis del discurso desde una perspectiva pragmática, "la situación real del que habla afecta y modifica el sentido y el valor del enunciado" (**GSA**, 65). En el caso de la parresia, en cambio, es el acto de enunciación el que va a modificar de algún modo al sujeto del enunciado. Foucault propone la expresión "dramática del discurso" para el análisis de estos casos (**GSA**, 66). Desde esta perspectiva, sus investigaciones acerca de la parresia podrían definirse como "una historia del discurso de la 'gubernamentalidad' que tendría como hilo conductor esta dramática del discurso verdadero" (**GSA**, 67). Casos a estudiar en esta dramática del discurso serían, por ejemplo, la dramática del consejero, del ministro, del crítico, del revolucionario.

EL *IÓN*, DE EURÍPIDES. Las clases del 19 y 26 de enero de 1983 de *Le Gouvernement de soi et des autres* están enteramente dedicadas al análisis del *Ión* desde el punto de vista del concepto de parresia. Si bien este término, en la cultura griega clásica, es utilizado para hablar de la libertad que poseen los ciudadanos para tomar la palabra en el campo de la política, esta obra de Eurípides muestra cómo no sólo está vinculado a la estructura política de la ciudad, sino también al estatus mismo de los individuos. • La obra de Eurípides puede ser leída, entonces, como una tragedia del decir verdadero, del *dire-vrai* (**GSA**, 105). Allí se cuenta la historia de Ión, el hijo secreto de Apolo y Creusa, que fue abandonado por esta y llevado por Hermes al templo de Delfos. Creusa se casa luego con Juto y, al no tener hijos, deciden consultar al oráculo. Allí, sin reconocerlo, se encuentran con Ión, que se desempeña como servidor de Apolo en el templo. A partir de aquí surge, según Foucault, un juego doble. En un primer momento, el de las dos semimentiras o semiverdades. Por un lado, la de Creusa, la madre, que, en lugar de preguntar al oráculo acerca de su maternidad futura, lo consulta acerca de su maternidad pasada, y no se atribuye la concepción de Ión a sí misma sino a una hermana. Por otro lado, la de Apolo, el padre, que, en lugar de reconocer su paternidad y, al mismo tiempo, su falta,

le dice a Juto que la primera persona que encontrará a la salida del templo será su hijo (GSA, 85-86). En un segundo momento, la doble veridicción de Creusa y del dios (GSA, 140-141). • Este drama del decir verdadero va de Delfos a Atenas, del lugar donde se habla oracularmente al espacio propio del lenguaje político. • El paso de Delfos a Atenas tiene lugar por la tenacidad de Ión, que no se contenta con las semiverdades de Creusa y de Apolo. Ión quiere saber la verdad sobre su nacimiento: sólo si posee una madre ateniense podrá disponer de parresia y utilizar políticamente el logos. (GSA, 97). Para esto, Ión debe descubrir quién es su madre y si esta es efectivamente ateniense.

IÓN Y *EDIPO REY*. Entre la tragedia de Eurípides y la de Sófocles existe, según Foucault, una simetría directa y una inversa. Por un lado, en ambos casos, está en cuestión el dios de Delfos y su relación con la verdad; se trata de hijos que han sido abandonados, pasan por muertos y reaparecen. Por otro, Ión vive en la casa de su padre sin saberlo; no como Edipo, que vive, también sin saberlo, con su madre. Ión quiere matar a su madre; Edipo, en cambio, mata a su padre. "A uno le faltaba un padre y finalmente se vio obligado a abandonar su patria y vivir errando, sin tierra, guiado por una voz. El otro, al contrario, descubre que tiene dos padres y, gracias a esta doble paternidad, puede ingresar con su palabra, su palabra de hombre de mando, en la tierra a la que tiene derecho" (GSA, 80-81).

IMPRECACIÓN Y CONFESIÓN. Hacia el final de la tragedia de Eurípides nos encontramos con dos discursos de Creusa. El primero de imprecación, donde Creusa hace valer la injusticia que sufre el débil en manos del poderoso. Según Foucault, este género de discurso es indispensable para que el fuerte pueda gobernar a los hombres según el logos de la razón humana. El eje del segundo discurso, en cambio, no son las injusticias cometidas por Apolo y sufridas por Creusa, sino la confesión que esta hace de sus faltas. "Discurso de imprecación y discurso de confesión, estas dos formas de parresia se disociarán luego en la historia; de alguna manera vemos aquí [en el *Ión* de Eurípides] las matrices" (GSA, 129). • En el largo viaje que conduce a Ión de Delfos a Atenas, encontramos, según Foucault, cuatro formas de veridicción: 1) la del dios de Delfos, que finalmente queda bloqueada por su propia falta; 2) la imprecación del débil que ha sido objeto de injusticia; 3) la confesión de la propia falta y de la desdicha que ella conlleva; 4) la veridicción final que consagra la verdad, también por parte de los dioses (en este caso Atenea, que cumple el rol de Apolo). Aunque en el texto de Eurípides no se hable de ellas en términos de parresia, serán la segunda y la tercera de estas formas las que posteriormente recibirán esta denominación. La parresia, en este sentido, no es una práctica atribuida a los dioses, sino sólo a los hombres que aceptan correr el riesgo de morir por su decir verdadero (GSA, 141-142).

PARRESIA E *ISEGORÍA*. Foucault confiere particular importancia a un texto de Polibio donde se afirma que la democracia requiere tanto de la *isegoría* como de la parresia (GSA, 137, 145). La *isegoría* es el derecho estatutario de hablar que poseen todos los ciudadanos. La parresia no se reduce a este derecho, no es simplemente el derecho constitucional de tomar la palabra; este es sólo su cuadro institucional. La parresia, en este contexto, es una forma de ejercicio del poder a través de la palabra o, mejor, es una noción que permite articular la constitución política (*politeia*) con el ejercicio efectivo del poder (*dynasteia*) (GSA, 146-147).

EL RECTÁNGULO DE LA PARRESIA. El concepto de parresia puede ser explicitado, según Foucault, mediante lo que se podría llamar el "rectángulo de la parresia". Dos lados representan la condición formal y la condición de hecho de la parresia, es decir, la democracia, entendida como la igualdad de derechos acordada a los ciudadanos, y el ascendiente o la superioridad de quienes pueden persuadir a los otros. Los otros dos lados, la condición de verdad y la condición moral, es decir, el requisito de que el decir esté orientado hacia la verdad, que sea un decir verdadero, razonable, y el coraje en la rivalidad (GSA, 157-158). Más allá del nexo intrínseco entre democracia y parresia, que aparece con toda claridad en este rectángulo, existe entre ellas una cierta relación paradójica. Por un lado, no existe democracia sin el derecho y el ejercicio efectivo del decir verdadero; pero, por otro lado, en la medida en que el ejercicio efectivo de la parresia

implica la superioridad y la rivalidad, ella está siempre amenazada por la democracia (GSA, 168).

PARRESIA Y PENSAMIENTO POLÍTICO ANTIGUO. Luego de haberse ocupado extensamente del *Ión* de Eurípides para precisar el concepto de parresia en la Antigüedad clásica, Foucault analiza algunas escenas paradigmáticas: la del discurso que Tucídides pone en boca de Pericles ante la asamblea de los atenienses luego de la embajada de los espartanos, la del discurso de Isócrates en su texto *Paz* y las que ya había analizado de Plutarco respecto de la vida de Dión. Estas escenas, sostiene, nos permiten ver en torno al concepto de parresia el nacimiento de un determinado problema político, histórico y filosófico (GSA, 176). Esta problemática se puede resumir en cuatro puntos: 1) La parresia es una práctica ambigua: es necesaria para la democracia y para asistir al príncipe, pero puede no ser eficaz y, además, ser riesgosa. 2) La evolución de estas tres escenas, de Tucídides a Plutarco, muestra que la parresia no está necesariamente ligada a un determinado régimen político: puede desempeñar un papel determinante tanto en un sistema democrático como en uno autocrático, ante la asamblea de Atenas o ante el tirano Dionisio. 3) La evolución de estas escenas nos muestra, también, cómo a la parresia política viene a agregársele una psicagógica, es decir, de conducción del alma. 4) En esta parresia psicagógica, el filósofo ocupará un lugar esencial: se convertirá en parresiasta (GSA, 177-178). En cada uno de estos cuatro elementos, vemos, según Foucault, los cuatro grandes problemas de la filosofía antigua: 1) el de la relación entre la ciudad y la verdad, la cuestión de la ciudad ideal; 2) el del mejor régimen político; 3) el de la educación de los hombres políticos; 4) el del artesano de la técnica de la parresia.

PLATÓN. Para afrontar estos problemas de la filosofía política antigua en relación con la noción de parresia, Foucault toma en consideración una serie de textos de Platón. En primer lugar, el pasaje del libro VIII de la *República*, donde Platón se ocupa de la génesis de la mala ciudad democrática que conduce a la anarquía. Ello se produce porque, en este proceso, la parresia no funciona correctamente, porque el logos rompe su relación con la verdad. En razón del paralelismo que establece Platón entre la polis y el alma, aparece también aquí el desdoblamiento de la práctica de la parresia: "La parresia cívica, política, está ligada a una parresia diferente, aun cuando una remita a la otra. Esta parresia es la que debe introducir el *alethés logos* en el alma del individuo" (GSA, 185). En segundo lugar, el libro III de *Las leyes*. Aquí, el concepto aparece en relación con la descripción del modelo político persa, más concretamente, con la figura de Ciro. El buen soberano, del que Ciro es un ejemplo eminente, debe crear las condiciones para que sea posible el decir verdadero, de modo que el consejero pueda ejercer su función. En tercer lugar, también de *Las leyes*, el libro VIII. Aquí, en el contexto de una serie de consideraciones sobre las fiestas religiosas, los ejercicios militares y el régimen sexual, la parresia aparece como un discurso necesario para que los ciudadanos obedezcan al orden establecido en la ciudad. En cuarto lugar, la "Carta V". En ella, a partir de la comparación entre la política y la animalidad, se afirma la necesidad de que exista un adecuado nexo entre la *phoné*, la voz, y la *politeia*, la constitución política. La tarea del filósofo, como parresiasta, consiste en ocuparse de que la *phoné*, que se articula en la *politeia*, esté de acuerdo con esta última (GSA, 196). En quinto lugar, Foucault retoma la célebre *Carta séptima*. Según nuestro autor, Platón ofrece aquí una teoría del consejo político donde la teoría de la política se presenta como la racionalización de la acción política y no como el fundamento del derecho o de la organización de la polis (GSA, 198). Para que exista una acción política de los filósofos, como consejeros, son necesarias dos condiciones: la existencia de amigos y el momento oportuno (*kairós*). Cuando estas condiciones están dadas, es necesario que el propio filósofo se convierta en gobernante (GSA, 200). "Participando directamente, mediante la parresia, en la constitución, el mantenimiento y el ejercicio de un arte de gobernar; sólo así, el filósofo no será simplemente un logos en el orden de la política, sino que será, al mismo tiempo, logos y *ergon* (obra), de acuerdo con el ideal mismo de la racionalidad griega" (GSA, 202).

LA TAREA (*ERGON*) Y LO REAL (*PRAGMA*) DE LA FILOSOFÍA. En la clase del 16 de febrero de

1983, a propósito de la parresia y con la finalidad de describir los desplazamientos de esta práctica, Foucault compara la figura de Platón como consejero del tirano Dionisio, descrita por Plutarco, con la figura de Sócrates, descrita esta vez por el propio Platón, como consejero de Alcibíades. La relación de Platón con Dionisio, a diferencia de cuanto acontece con la relación de Sócrates con Alcibíades, no está movida por el eros, sino por algo que debe ser considerado como la tarea (*ergon*) propia de la filosofía. Esta tarea, este *ergon*, no puede ser sólo logos, debe confrontarse con lo real (*pragma*), debe tener el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder (**GSA**, 210-211). Ello no significa que la función de la filosofía sea la de decir la verdad acerca de la política o la de decir qué se debe hacer, sino que debe practicar la veridicción respecto del poder. • Para aclarar esta función de la filosofía, Foucault retoma la comparación platónica con la medicina en el libro IV de la *República* y en el libro IV de *Las leyes* (**GSA**, 213). Tres aspectos resultan relevantes: 1) el filósofo debe intervenir, en caso de enfermedad, para diagnosticar el mal de la ciudad; 2) como el médico de los hombres libres, a diferencia del que se ocupa de los esclavos, el filósofo debe persuadir y no limitarse a prescribir; y 3) no sólo debe ocuparse de los males actuales de la ciudad, sino también de pensar la ciudad en su conjunto. Ahora bien, siendo este el cuadro de intervención del filósofo, resulta necesario, aspecto que también subraya Platón, que encuentre eco en su interlocutor. En este sentido, la relación de la filosofía con el poder no puede ser simplemente de protesta y cuestionamiento; "la primera prueba de realidad del discurso filosófico es la escucha que encuentra" (**GSA**, 217). Platón, en efecto, reconoce haberse dirigido hacia Sicilia porque existía, sobre todo, una promesa de escucha; Sócrates, en cambio, estaba motivado por la calidad del alma de Alcibíades. • La tarea de la filosofía consiste en confrontar a quien está dispuesto a escuchar (para saber también si este es realmente el caso) con lo real de la filosofía, con sus propias prácticas. Ellas requieren, según Platón, tres actitudes: *eumathés*, capacidad de aprender; *mnemon*, buena memoria; *logízesthai dynatós*, capacidad de razonar (**GSA**, 222). También aparece una notable diferencia con el *Alcibíades*. En efecto, en este diálogo, se requería la contemplación de las realidades que podían fundar una política justa y a las que se accedía a través de la contemplación de la propia alma. Los *prágmata* filosóficos son completamente diferentes: lo real de la filosofía implica otro tipo de conversión, ya no de la mirada, sino de la decisión que estructura el trabajo del sujeto sobre sí mismo (**GSA**, 224).

MATHÉMATA Y SYNOUSÍA. Platón concluye que Dionisio no es apto para la filosofía a partir del hecho de que escribió un tratado de filosofía. Pues la filosofía no consiste fundamentalmente en conocer contenidos aprendidos a partir de fórmulas (*mathémata*), sino en coexistir y convivir (*synousía*) con la práctica filosófica. La luz de la filosofía no se alumbra mediante el conocimiento de fórmulas y su depósito en el alma; requiere el trabajo del alma sobre sí misma a través de las múltiples prácticas filosóficas (**GSA**, 229). Ello implica que el rechazo platónico de la escritura no debe ser visto como un triunfo del logocentrismo occidental (crítica implícita a Derrida), sino, más bien al contrario, como una afirmación de la insuficiencia del logos (**GSA**, 234).

EL FILÓSOFO COMO PARRESIASTA. A partir del análisis de la *Carta séptima* de Platón, Foucault concluye: "El discurso filosófico encontrará en la realidad política la garantía de que no es sólo logos, que no es simplemente una palabra fruto de un sueño, sino que efectivamente toca el *ergon*, aquello mismo que constituye lo real" (**GSA**, 259).

FILOSOFÍA Y POLÍTICA. Si bien, señala Foucault, los consejos políticos de Platón a Dionisio pueden parecer decepcionantes (**GSA**, 263), ellos nos permiten apreciar tres dimensiones fundamentales de la función política de la parresia: 1) No buscan primordialmente decir qué se debe hacer en política, sino que se trata de un decir verdadero respecto de la política. Lo mismo puede sostenerse, según nuestro autor, respecto de la función de la filosofía moderna y contemporánea: "es indispensable, para que una filosofía pase la prueba de su realidad, tanto en la época actual como en la de Platón, que sea capaz de un decir verdadero respecto de la acción [política], que diga lo verdadero, ya sea en nombre de un análisis crítico, ya sea en nom-

bre de una filosofía, de una concepción de los derechos, ya sea en nombre de una concepción de la soberanía. [...] Filosofía y política deben estar en relación, en correlación, nunca en coincidencia" (**GSA**, 266-267). 2) Tienen en cuenta no sólo los principios generales, sino también la coyuntura histórica. 3) Para Platón, la relación entre filosofía y política debe establecerse en el alma misma del monarca. No se trata ni de una coincidencia de contenidos ni de un isomorfismo de racionalidades entre filosofía y política, sino de la identidad de sujeto: "es el modo de ser del sujeto filosofante que debe constituir el modo de ser del sujeto que ejerce el poder" (**GSA**, 272). Este es el sentido que debemos atribuir, según Foucault, a la afirmación platónica según la cual los filósofos deben ser quienes gobiernen. La práctica de la filosofía no es, en este contexto, otra cosa que la manera en que el individuo se constituye en sujeto.

FILOSOFÍA Y RETÓRICA. A partir de la lectura del *Fedro*, de Platón, Foucault extrae una serie de consecuencias acerca de la oposición entre filosofía y retórica. Ante todo, hace notar nuestro autor, el eje del texto no es la oposición entre discurso oral y escrito, sino la oposición entre el auténtico y el falso discurso, entre la técnica discursiva de la filosofía y la de la retórica (**GSA**, 308). "[...] la parresia filosófica, que está en juego en este diálogo entre el maestro y el discípulo, no conduce a una retórica, sino a una erótica" (**GSA**, 344).

UNA HISTORIA DE LA PARRESIA. El curso *Le Gouvernement de soi et des autres* puede ser considerado como una historia de la parresia, desde el momento *pericleo* (Tucídides, Eurípides) hasta el momento socrático-platónico. Esta historia es la historia del desplazamiento de la parresia *política* a la *filosófica*, que, para la filosofía, implicó una inflexión de su discurso, de su práctica y de la vida filosófica misma (**GSA**, 313). Desde esta perspectiva, Foucault aborda la filosofía antigua como una práctica parresiástica, por tres razones fundamentalmente. En primer lugar, porque es, ante todo, una vida, un *ethos*, que debe ser una manifestación de la verdad (**GSA**, 316). En segundo lugar, porque no ha dejado de dirigirse a los gobernantes. Por último, porque no ha dejado de ser una interpelación continua. • La filosofía moderna, según Foucault, a partir de la crítica a la pastoral cristiana en el siglo XVI, ha retomado esta dimensión parresiástica (**GSA**, 321). Para nuestro autor, las *Meditaciones* de Descartes son una empresa parresiástica, así como también el texto de respuesta de Kant "¿Qué es la Ilustración?". Este último es una "manera, para la filosofía, de tomar conciencia, a través de la crítica de la *Aufklärung*, de los problemas que eran, tradicionalmente, en la Antigüedad, los de la parresia" (**GSA**, 322). Desde esta perspectiva, la historia de la filosofía no es ni la historia de un olvido ni la del progreso o desarrollo de la racionalidad, sino "una serie de episodios y de formas (recurrentes, formas que se transforman) de la veridicción" (**GSA**, 322). • Foucault encuentra en la filosofía moderna la reformulación de los elementos que caracterizaban la parresia socrática: ser una manera no política de hablar a quienes gobiernan, encontrarse en una relación de exclusión respecto de la retórica, ser una forma de psicagogia, es decir, de trabajo de subjetivación (**GSA**, 326).

LE COURAGE DE LA VÉRITÉ; DE SÓCRATES A LOS CÍNICOS. Hacia finales del siglo V y durante el siglo IV a. C., asistimos en Grecia, respecto de la noción y de la práctica de la parresia, a un desplazamiento fundamental: de la parresia como ejercicio del decir verdadero en la asamblea a aquella entendida como decir verdadero bajo la forma del consejo al príncipe. Este desplazamiento comienza con la afirmación de la imposibilidad de que exista una práctica parresiástica en la democracia. Foucault toma en consideración un texto atribuido al seudo-Jenofonte, *La constitución de los atenienses*, donde esta imposibilidad es presentada a partir de una serie de oposiciones: los muchos y los pocos, los mejores y los peores, lo bueno para los mejores y lo bueno para los peores, y lo bueno y lo malo para la ciudad. La argumentación puede resumirse en estos términos: en una democracia gobierna la mayoría, los muchos; los mejores no son los muchos, sino los pocos; el bien de los mejores coincide con el bien de la ciudad; el bien de los peores no coincide con el de la ciudad. Una parresia concedida a la mayoría para decir cualquier cosa és peligrosa para la democracia. Por el contrario, en una democracia, una buena

parresia, concedida sólo a pocos, es peligrosa para ellos (CV, 38). En la raíz de esta incompatibilidad entre parresia y democracia se encuentra, según Foucault, la imposibilidad de establecer en la democracia una diferenciación ética. • Ante esta imposibilidad, para Platón, cuando la filosofía sea el fundamento de la ciudad, eliminará la democracia. No sin dudas, Aristóteles, en el libro III de *La política*, desarticula conceptualmente las oposiciones antes mencionadas. En primer lugar, al transformar la distinción muchos/pocos en la distinción ricos/pobres. Una democracia se caracteriza por ser el gobierno de los pobres, aun cuando sean los menos numerosos. En segundo lugar, al distinguir entre la virtud del hombre como tal y la del ciudadano en cuanto ciudadano. En tercer lugar, al sostener que quien gobierna, sea cual fuere su virtud como hombre, puede hacerlo en su propio provecho o en el de la ciudad (CV, 45-50). • Si la diferenciación ética no puede darse en el ámbito de la democracia, puede tener lugar, en cambio, en el alma de un individuo, el tirano, en la medida en que sea capaz de generar en él la virtud. De aquí se sigue una serie de consecuencias. La parresia ya no es, como en Eurípides, un privilegio de los ciudadanos; ya no se trata de convencerlos. Estará orientada, ahora, al alma del príncipe, para generar en ella un *ethos*, una determinada manera de ser. La parresia, orientada hacia la *psykhé* para generar un *ethos*, no será sólo una práctica del decir verdadero, sino una práctica que, a través del decir verdadero, introducirá en el príncipe una forma de vida, de ser (CV, 61).

LA FILOSOFÍA COMO PRÁCTICA. En este desplazamiento del horizonte de la parresia, de la institución democrática a la formación de un *ethos*, puede comprenderse uno de los rasgos fundamentales de la filosofía griega y occidental. "*Alétheia*, *politeia*, *ethos*: es la irreductibilidad esencial de estos tres polos y es su relación necesaria y mutua, es la estructura de reclamo recíproco de cada uno de estos polos aquello que, pienso, ha sostenido la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nosotros" (CV, 62). • Así, tomando en consideración las cuatro formas del decir verdadero (profecía, sabiduría, técnica o ciencia y parresia), se puede decir, siguiendo a Foucault, que la actitud profética, en filosofía, consiste en el discurso que sostiene una prometida reconciliación entre los tres polos (*alétheia*, *politeia*, *ethos*); la actitud de sabiduría, en el discurso que sostiene la unidad fundacional entre ellos; la científica o técnica, en el que sostiene su heterogeneidad; y la parresiástica, en el discurso de la irreductibilidad de cada uno de estos polos y su necesaria relación.

LA PARRESIA SOCRÁTICA. La figura platónica de Sócrates es analizada por Foucault para describir no sólo el desplazamiento de la parresia política a la ética, sino también la forma que toma esta última. Dos textos en particular concentran su atención: la *Apología* y el *Fedón*. En el primero, Foucault se detiene en las razones por las que Sócrates, según declara, evitó dedicarse a la política. No es, sostiene, por miedo a la propia muerte, sino en razón de la misión que le ha sido confiada (CV, 75). En la *Apología*, tres momentos definen la práctica socrática de la parresia: la búsqueda (*zétesis*) del sentido de las palabras del oráculo, según las cuales Sócrates sería el más sabio de los atenienses; el someter a examen estas palabras (*exetazein*), y el ocuparse (*epiméleia*) de los otros. "Tenemos aquí un conjunto que define la parresia socrática, la veridicción corajosa de Sócrates, por oposición a la veridicción política, que no se practica como una búsqueda, sino que se manifiesta como la afirmación de alguien que es capaz de decir la verdad, que no practica el examen y la confrontación, sino que se dirige con coraje, en la soledad, a una asamblea o a un tirano que quiera escucharlo [...]" (CV, 80).

LAS ÚLTIMAS PALABRAS DE SÓCRATES. En el contexto del análisis del desplazamiento de la forma política de la parresia política a la filosófico-socrática, Foucault se detiene en la interpretación de las últimas palabras de Sócrates, en el *Fedón*: "Critón, debemos un gallo a Esculapio. Paga la deuda, no lo olvides". Ha sido Dumézil, según nuestro autor, quien encontró una solución apropiada acerca del sentido que debemos atribuir a estas últimas palabras de Sócrates. La enfermedad de la que ambos, Sócrates y Critón, han sido curados es, para Dumézil, la falsa opinión. Véase: *Dumézil*.

EL *LAJES*, DE PLATÓN. Luego de la *Apología* y del *Fedón*, para concluir con la descripción de la parresia filosófico-socrática, Foucault to-

ma en consideración otro diálogo platónico, el *Lajes*. Varias razones justifican esta opción: la noción de parresia ocupa en este diálogo un lugar central y los tres elementos descritos a propósito de la *Apología* son extensamente desarrollados. La relación con la política marca de lleno este diálogo; toda la discusión entre Sócrates y sus interlocutores está atravesada por el tema del coraje (**CV**, 113-115). Tres cuestiones guían la lectura foucaultiana de este texto: ¿por qué los interlocutores de Sócrates aceptan el juego socrático de la parresia?, ¿cuál es el dominio de aplicación de este juego? y ¿qué es lo que autoriza a Sócrates a usar su método parresiástico con los otros? Respecto de la primera pregunta, Nicias acepta el juego pues conoce a Sócrates; Lajes, en cambio, a pesar de no conocerlo. Respecto de la segunda, sobre la que Foucault insiste con énfasis, la parresia, a diferencia de cuanto sucedía en el *Alcibíades*, no se aplica al alma, sino al modo de vida, al *bíos* (**CV**, 134-135). En cuanto a la última cuestión, la respuesta se resume en estos términos: "Cuando la vida (el *bíos*) de aquel que habla concuerda, cuando hay una sinfonía entre los discursos de alguien y lo que él es, en ese momento es cuando se acepta el discurso" (**CV**, 137-138). No es, entonces, la forma política ni la técnica discursiva lo que autoriza a Sócrates a practicar su parresia, sino la sinfonía que existe entre su vida y sus discursos. • "Como profesor de filosofía, es necesario haber hecho, al menos una vez en la vida, un curso sobre Sócrates y su muerte. Está hecho. *Salvate animam meam*. La próxima vez, prometido, hablamos de los cínicos" (**CV**, 143).

ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA. Los diálogos platónicos, el *Alcibíades* y el *Lajes*, representan para Foucault el punto en el que se enraízan dos diferentes desarrollos de la filosofía occidental (**CV**, 147). En el primero, el ejercicio parresiástico de Sócrates conduce a la necesidad de ocuparse del alma como realidad ontológicamente distinta del cuerpo. En el segundo, en cambio, este ejercicio no conduce hacia el alma sino hacia el *bíos*, hacia la necesidad de ocuparse de sí mismo en términos de *ethos*, de la forma que es necesario dar a la existencia (**CV**, 148). En un caso, una metafísica del alma; en el otro, una estética de la existencia. • El ideal de una existencia bella y gloriosa no es, ciertamente, una invención platónica; se remonta a la época homérica. Con Platón, sin embargo, sostiene Foucault, se entrelaza el arte de la existencia y el discurso verdadero, la existencia bella y la vida verdadera, la vida en la verdad y la vida para la verdad (**CV**, 150); Sócrates representa "el momento en el que la exigencia del decir verdadero y el principio de la belleza de la existencia se han anudado en el cuidado de sí" (**CV**, 151). No hay, observa Foucault, ninguna metafísica del alma que no haya sido acompañada por una estética de la existencia y, viceversa, ninguna estética de la existencia que no haya sido acompañada por una metafísica del alma. Las relaciones entre ambos elementos son, sin embargo, múltiples y variables. Así, por ejemplo, en el ascetismo cristiano, la estética de la existencia ha tomado formas muy diferentes, pero siempre en referencia a una misma concepción del alma. En el estoicismo, en cambio, nos encontramos con el caso inverso: una misma estética de la existencia ha sido sostenida a partir de diferentes metafísicas del alma.

CINISMO. Representa, para Foucault, un caso particularmente interesante en relación con esta problemática. En él, en efecto, la relación entre el decir verdadero y el *bíos* se lleva a cabo de manera inmediata, sin ninguna mediación doctrinal.

ASCETAS, REVOLUCIONARIOS, ARTISTAS. Antes de abordar en detalle el estudio del cinismo antiguo, Foucault se detiene en lo que denomina el "cinismo como categoría transhistórica", como un elemento de la historia del pensamiento y de la existencia de la subjetividad occidentales (**CV**, 161). En este sentido, se refiere a las formas en que el cinismo antiguo ha sobrevivido en la cultura occidental a través del ascetismo cristiano medieval, en los movimientos revolucionarios del siglo XIX y en el arte. • En cuanto a la supervivencia del cinismo en las formas revolucionarias del siglo XIX, Foucault distingue tres momentos diferentes. En primer lugar, la sociabilidad secreta de los movimientos revolucionarios a comienzos del siglo XIX (**CV**, 170). En segundo lugar, el arte. El arte, sostiene nuestro autor, "es capaz de dar a la existencia una forma que rompe con toda otra forma, que es la de la verdadera vida" (**CV**, 173). El arte moderno, en este sentido, rehúsa y rechaza toda forma

adquirida; se opone así "al consenso de la cultura, al coraje del arte en su verdad más bárbara" (**CV**, 174). En tercer lugar, en el siglo XIX, este cinismo del arte se combinó con otro estilo de vida filosófica heredado de los griegos, el escepticismo, dando forma, de este modo, al nihilismo. En este sentido, Foucault se distancia de las concepciones habituales respecto del nihilismo contemporáneo. No se trata de un destino inscrito en la historia de la metafísica occidental, como para Heidegger o Derrida, sino de una manera de sacar a la luz el nexo entre vida y verdad: "En este Occidente que ha inventado tantas verdades diferentes y modelado múltiples artes de la existencia, el cinismo no deja de recordar esto: que muy poco de verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente y que bien poco de vida es necesario cuando se tiene verdaderamente la verdad" (**CV**, 175).

EL CINISMO ANTIGUO. Foucault señala las dificultades que encontramos cuando queremos definir con precisión su fisonomía. En primer lugar, la variedad de actitudes que han sido calificadas como cínicas. Dos personajes sirven para mostrar con claridad el alcance de esta dificultad, Peregrinus y Demetrius. El primero recorre el Mediterráneo contactándose con los movimientos populares y religiosos; el segundo es un aristócrata romano (**CV**, 181). En segundo lugar, la ambigüedad de actitudes respecto del cinismo, desde el elogio hasta la aversión más cruda. En tercer lugar, los pocos textos que hemos heredado de la tradición cínica. Esta escasez va de la mano del carácter popular de la filosofía cínica. Por último, el modo de tradicionalidad del cinismo, que ha sido más una forma de vida que una doctrina.

LA VIDA VERDADERA. El cinismo, en la descripción de Foucault, es una forma de parresia que hace de la vida misma el lugar de manifestación de la verdad; es "la producción de la verdad en la forma de la vida misma" (**CV**, 200). Por ello, en el centro de esta práctica parresiástica se ubica la noción de vida verdadera. A ella está dedicada la clase del 7 de marzo de 1984 de *Le Courage de la vérité*. Foucault comienza distinguiendo cuatro sentidos de la verdad en el pensamiento griego clásico: 1) como lo no oculto, lo no disimulado, 2) como aquello que no está mezclado ni tiene ningún agregado, 3) como lo recto o directo y 4) como lo que existe, se mantiene y permanece sin cambio (**CV**, 200-201). Estos cuatro sentidos aparecen en la concepción platónica de la vida verdadera y, en relación con ellos, también en el *ethos* cínico (**CV**, 225). • En este contexto debe entenderse el precepto cínico de Diógenes que ha recibido diferentes traducciones –"altera la moneda", "cambia el valor de la moneda"–, cuyo significado es el de cambiar la forma del *bíos*: cambiar de costumbres, romper las reglas y las convenciones (**CV**, 223-224).

LA VIDA NO DISIMULADA, LA VIDA SIN MEZCLA, LA ANIMALIDAD. Con la finalidad de mostrar la especificidad de la vida cínica, en las clases finales del curso que estamos analizando, Foucault retoma cada uno de los cuatro sentidos de la vida verdadera para mostrar cómo el cinismo puede ser visto como "el espejo roto de la filosofía antigua" (**CV**, 214). En primer lugar, la vida no disimulada. Para Platón, en el *Fedro* y en el *Banquete*, esta aparece descrita a través del verdadero amor, el que no tiene nada que ocultar a la mirada del otro, ni acciones vergonzosas ni deseos escondidos. Epicteto ofrece, en cambio, una versión diferente de la vida no disimulada. No se trata de la que nada oculta a la mirada de otro, sino aquella que se desarrolla enteramente ante la propia mirada interior. Los cínicos, por su parte, ofrecen su propia versión de la vida no disimulada convirtiéndola en escándalo (**CV**, 233). De este modo, la vida no disimulada de los cínicos invierte la vida no disimulada de los otros filósofos; en efecto, la aceptación de la naturalidad y materialidad propia de la vida conduce al abandono de las convenciones y de las reglas aceptadas. En segundo lugar, la vida sin mezcla. Tanto para Sócrates como para Séneca la vida filosófica es una vida sin riquezas, pobre. En los cínicos esta pobreza requerida no es simplemente la de una actitud de distancia o despreocupación respecto de los bienes y la fortuna, sino pobreza efectiva, activa e infinita; nunca alcanza un nivel considerado como satisfactorio, hasta buscar, incluso contra toda la moral griega, la *adoxía*, el deshonor (**CV**, 240-241). En tercer lugar, la vida recta, sin curvatura. Aquello respecto de lo cual una vida se considera recta es, para los cínicos, sólo del orden de

la naturaleza, entendida como una valoración positiva de la animalidad. "La animalidad no es un dato, es un deber. [...] El *bíos philosophikós*, como vida recta, es la animalidad del ser humano tomada como un desafío, practicada como un ejercicio y enrostrada a los otros como escándalo" (**CV**, 245). Por último, en cuarto lugar, la vida que se mantiene inmutable, que es soberana de sí misma. De nuevo, Foucault toma como punto de comparación y contraste otras corrientes de la filosofía antigua. Para Platón, por un lado, existe una relación estructural entre el filósofo y el rey: el filósofo debe ser el rey de su propia alma. Por otro lado, existe el ideal de una identificación de ambos en la figura del filósofo-rey. También para los estoicos, el filósofo debe ejercer la soberanía sobre su propia alma y, además, al hacer esto, puede gobernar no sólo a los otros miembros de la ciudad, sino a los hombres en general (**CV**, 252).

LA MISIÓN DEL CÍNICO. Desde esta perspectiva, Foucault analiza, a partir de las *Disertaciones* de Epicteto (libro III, 22), la soberanía del cínico como misión. Esta no es sino la contraparte positiva del desprendimiento que se exige de él: debe cuidar de todos los hombres, hagan lo que hagan; debe golpear a las puertas y verificar lo que está bien y lo que está mal. "El cínico es responsable de la humanidad. [...] De este modo aparece ahora el cínico, él, que ha sido un rey sólo de la miseria, oculto y desconocido, como el que ejerce la función de *politéuesthai*, de la *politeia* entendida en el verdadero sentido del término, es decir, no referida simplemente a cuestiones de la guerra y de la paz, de los impuestos, de las tasas y de las ganancias en una ciudad, sino de la dicha y el infortunio, de la libertad y de la esclavitud de todo el género humano" (**CV**, 277-278).

LA PARRESIA CÍNICA. La soberanía cínica funda una misión y también una práctica manifiesta de la verdad, una parresia: por su conducta, conforme a la aceptación del destino, a través del conocimiento de sí y el trabajo sobre sí mismo, mediante la atención cuidadosa de los otros, etc. Para el cínico, esta parresia no sólo busca un cambio en la conducta de los individuos, sino también en la configuración general del mundo.

DE LOS CÍNICOS AL ASCETISMO CRISTIANO. La última clase del curso *Le Courage de la vérité* está consagrada a la evolución del concepto de parresia en el cristianismo de los primeros siglos, en el ascetismo y en la mística cristianos. Hay una continuidad de temas y prácticas entre el *bíos* cínico y el ascetismo cristiano, pero, entre otras, existe una diferencia fundamental: la importancia conferida por el cristianismo a la obediencia a Dios, como el señor al que se debe servir, y también al superior. Para abordar este tema y las consecuencias de esta transformación decisiva, Foucault se detiene, primero, en el análisis de la parresia en el medio judeocristiano del helenismo, luego en el *Nuevo Testamento* y, finalmente, en la literatura apostólica. En la tradición judeocristiana, por un lado, el concepto de parresia aparece vinculado a la transparencia del alma ante Dios y, cercano a este sentido, también como una cualidad de la plegaria que se eleva a Dios con corazón puro. Por otro lado, es también una propiedad divina, Dios mismo es parresia. En el *Nuevo Testamento*, este último significado no aparece, pero sí el que la entiende como una determinada actitud de apertura ante Dios. A este sentido se agrega el coraje de quienes predican el Evangelio. Ahora bien, en la literatura apostólica, además del sentido positivo de la parresia, que la entiende como la apertura y la confianza ante Dios, aparece un sentido negativo, que la vincula a la presunción y la arrogancia. El primer sentido se encuentra en la raíz de la tradición mística; el segundo, en la de la tradición ascética (**CV**, 304).

Parresia [1461]: **1982** [139] **HS**: 132, 152, 158, 163-164, 220, 231-232, 338, 348-351, 355-357, 362-374, 378-379, 381-382, 384, 386-389, 393, 397. **1983** [830] **GSA**: 8, 41-47, 57, 49-72, 78, 84, 91, 97-100, 102, 105, 107, 122, 124-126, 129, 135-139, 141-155, 157-159, 161-168, 171-173, 175-181, 183-191, 195-197, 199-200, 202, 208, 239, 243, 246, 254-259, 265, 275-284, 286, 289, 291, 293-296, 298-300, 311-318, 320-330, 333, 335, 337-338, 341-344. **1984** [492] **CV**: 3-5, 8-16, 19, 21-30, 33-39, 41-43, 45-46, 51-52, 54-62, 64, 67, 69-71, 73-74, 78-81, 83-84, 102, 104, 113-114, 119-120, 122, 124, 128-129, 131-136, 138-139, 145-147, 149, 153-158, 160, 177, 184, 200, 216, 263, 279, 281, 286, 289, 294, 296-308, 310-312. **DE4**: 734.

Pascal, Blaise (1623-1662)

Foucault considera la obra de Pascal como un testimonio de la supervivencia, durante la Época Clásica, del gran tema de la locura de la Cruz. En efecto, este tema, frecuente en el Renacimiento, comienza a desaparecer a partir de la separación clásica entre razón y sinrazón (**HS**, 204). Véase: *Locura*.

Blaise Pascal [28]: **1961** [6] **DE1**: 159. **HF**: 56, 195, 204, 276. **1963** [1] **NC**: 214. **1964** [1] **DE1**: 358. **1966** [1] **DE1**: 550. **1969** [8] **DE1**: 813-815. **1974** [3] **DE2**: 479. **PP**: 139. **1979** [3] **NB**: 72. **1980** [1] **DE4**: 20. **1982** [2] **HS**: 296, 433. **1983** [2] **DE4**: 410.

pedagogía

ENFERMEDAD MENTAL. La pedagogía contemporánea acentúa la distancia entre el mundo infantil y el adulto. De este modo, para Foucault, hace posible los comportamientos psicológicos de orden patológico regresivo. "Si se agrega que en las instituciones pedagógicas una sociedad no proyecta directamente su realidad con sus conflictos y contradicciones, sino que se refleja indirectamente a través de los mitos que la excusan, la justifican y la idealizan en una coherencia quimérica; si se agrega que en una pedagogía una sociedad sueña su época de oro (sea esta la de Platón, la de Rousseau, la institución republicana de Durkheim o el naturalismo pedagógico de la República de Weimar), se comprende que las fijaciones o regresiones patológicas no son posibles sino en una determinada cultura, que ellas se multiplican en la medida en que las formas sociales no permiten liquidar el pasado y asimilarlo al contenido actual de la experiencia. Las neurosis de regresión no manifiestan la naturaleza neurótica de la infancia; denuncian, más bien, el carácter arcaico de las instituciones pedagógicas" (**MMPE**, 84-85). Véase: *Locura*.

DISCIPLINA. El examen constituye para Foucault uno de los componentes esenciales de las disciplinas; en él se combina la mirada jerárquica y la calificación de los individuos. Según el análisis de *Surveiller et punir*, la formación de las disciplinas hizo posible la aparición de los saberes acerca del hombre, como la pedagogía (**SP**, 189). Véanse: *Disciplina*, *Examen*. "De la misma manera [que la psiquiatría], la pedagogía se formó a partir de las propias adaptaciones del niño a las tareas escolares, adaptaciones observadas y extraídas de su comportamiento para convertirse luego en las leyes de funcionamiento de las instituciones y de las formas de poder ejercidas sobre el niño" (**DE2**, 620).

CONFESIÓN, SEXUALIDAD. En la formación del dispositivo de sexualidad, Foucault concede una importancia decisiva a la evolución de la confesión (véase el artículo correspondiente). A fines del siglo XVIII, este ritual emigra de su contexto religioso hacia la pedagogía, las relaciones entre padres e hijos y las relaciones familiares en general, y hacia la psiquiatría (**HS1**, 91). • A través de la pedagogía, de la medicina y de la economía, el sexo se convirtió en una cuestión de Estado (**SP**, 154).

PSICAGOGIA. En *L'Herméneutique du sujet*, es decir, en el marco de la cultura del cuidado de sí mismo, Foucault distingue entre pedagogía y psicagogia. Entiende allí por "pedagogía" la transmisión de una verdad que tiene por función dotar al sujeto de aptitudes, capacidades, saberes, y por "psicagogia" la transmisión de una verdad que tiene por función modificar el modo de ser del sujeto, no simplemente dotarlo de las capacidades que no posee (**HS**, 390).

PARRESIA. El decir verdadero de la parresia no es, según Foucault, del orden de la pedagogía (**GSA**, 54-55).

Pédagogie [175]: **1954** [2] **MMPE**: 84-85. **1957** [2] **DE1**: 121, 140. **1961** [6] **HF**: 10, 51, 154, 200, 416, 600. **1962** [2] **MMPS**: 96. **1963** [6] **NC**: 63, 68, 72, 76, 111. **1965** [2] **DE1**: 444. **1967** [1] **DE1**: 580. **1968** [1] **DE1**: 681. **1969** [3] **AS**: 60, 71. **DE1**: 734. **1970** [1] **DE2**: 81. **1971** [16] **LVS**: 123, 141-148, 156, 159, 206. **OD**: 19. **1972** [3] **DE2**: 267. **1973** [1] **DE2**: 431. **1974** [19] **DE2**: 620, 628. **PP**: 43, 62, 69, 98, 124, 188-189, 207, 209, 239, 247. **1975** [13] **DE2**: 814. **SP**: 124, 141-143, 161, 163-164, 187, 189, 227. **1976** [16] **HS1**: 45-46, 56, 58, 79, 82, 84-85, 91, 145, 153-154.

IDS: 110-111. **1977** [3] **DE3**: 149, 230, 396. **1978** [10] **DE3**: 540, 636, 641. **STP**: 92, 97-98, 169. **1979** [1] **DE3**: 817. **1981** [3] **DE4**: 214, 216, 218. **1982** [39] **DE4**: 355, 357. **HS**: 43-45, 64, 71, 73-75, 84, 121, 164, 197-198, 237, 250, 378, 390, 396. **1983** [12] **DE4**: 494, 502, 507, 548. **GSA**: 54-55, 180, 265, 324. **1984** [8] **CV**: 8, 58, 63, 161. **HS2**: 22, 172. **1988** [5] **DE4**: 791-792, 796-797.

Pinel, Philippe (1745-1826)

Acerca de la significación del gesto "liberador" de Pinel y la formación del asilo moderno, véase: *Locura*.

Philippe Pinel [365]: **1954** [2] **MMPE**: 79, 111. **DE1**: 164. **1961** [169] **HF**: 70-71, 73, 111, 114, 120-121, 146, 160, 175-176, 189, 199-200, 224, 254, 259, 262, 332, 344, 360, 388, 401, 416, 426-427, 461, 466, 473, 482, 492-493, 495-496, 524-525, 531-532, 534, 553, 570, 573-575, 577, 581-586, 592-598, 609-611, 613-615, 617-629, 631-633, 635, 637, 641-643, 647, 652-653, 655, 685, 687-688. **1962** [6] **MMPS**: 84-86, 105. **1963** [55] **DE1**: 269-270. **NC**: 2, 74, 94-95, 101, 110-114, 128, 132-133, 136, 149, 156-157, 163, 180-182, 185-188, 193-194, 196-197, 205, 211. **1964** [1] **DE1**: 417. **1966** [2] **MC**: 242. **1968** [1] **DE1**: 711. **1969** [4] **AS**: 46, 55, 189, 244. **1970** [4] **DE2**: 110, 130, 134. **1972** [1] **DE2**: 283. **1974** [103] **PP**: 4-5, 8, 10-11, 15, 17-19, 21-22, 25, 27-28, 30-31, 37-38, 42, 96, 106, 110-111, 119-122, 129, 131-132, 137, 139-141, 146, 167-168, 172, 180-182, 189, 191, 194-195, 202, 209, 223-224, 281, 285, 291, 295-296, 310, 330. **1975** [4] **AN**: 49, 291, 302. **1977** [2] **DE3**: 333. **1978** [10] **DE3**: 449, 480-481, 492, 497, 520, 633. **1984** [1] **DE4**: 598.

pitagorismo

Dos prácticas de sí mismo que provienen del pitagorismo han tenido un importante desarrollo en la tradición del cuidado de sí mismo: la purificación preparatoria del sueño y el examen de conciencia. Ambas han tenido una presencia y un desarrollo importantes en la literatura de la época helenística (en Plutarco, por ejemplo). Para el pitagorismo, soñar es entrar en contacto con el mundo divino, con el mundo de la inmortalidad, y por ello es necesario purificar el alma: para ser capaz de entrar en contacto con el mundo divino y poder comprender las verdades que, de manera ambigua, se revelan en los sueños. Esta purificación preparatoria implica, por ejemplo, escuchar música, respirar perfumes, etc., pero sobre todo recordar el día transcurrido, evocar las faltas que se han cometido y, por medio de este acto de memoria, purificarse de ellas (**HS**, 48-49).
• Foucault insiste también en la exigencia del silencio o, más precisamente, en la relación escucha-silencio en el pitagorismo. En primer lugar, Pitágoras analizaba el aspecto y la contextura corporal de quienes deseaban ser sus discípulos. Una vez admitidos en su "secta", les imponía un determinado tiempo de silencio. Durante este "silencio pedagógico" no les estaba permitido siquiera formular preguntas ni tomar apuntes de los discursos del maestro. El ejercicio del silencio era, en este sentido, también un ejercicio de memoria (**HS**, 395-396).

Pythagorisme [11]: **1982** [8] **DE4**: 304. **HS**: 43, 47-48, 61, 182, 395, 416. **1984** [3] **CV**: 116. **HS3**: 75.

Platón (~428-~347)

Son numerosas las referencias de Foucault a Platón. A diferencia de cuanto sucede con otros filósofos presentes en su obra, nuestro autor se ha ocupado específica y extensamente de varios textos platónicos: *El político*, la *Apología*, el *Lajes*, la *República*, el *Alcibíades I*. Del primero se sirve para marcar la oposición conceptual entre dos formas de ejercicio del poder: el político y el pastor. Nos referimos a esa cuestión en el artículo *Poder*. De los siguientes se ocupa, en particular, en sus análisis del concepto de parresia (véase el artículo correspondiente). En cuanto al último, el *Alcibíades I*, a diferencia de la mayor parte de los especialistas en la materia, Foucault sostiene que se trata de un escrito de Platón (**HS**, 43). A esta obra está consagrado en gran medida el curso de los años 1981-1982 dictado en el Collège de France: *L'Herméneutique du sujet*. Más precisamente, la primera parte está dedicada a

la exposición del tema del cuidado de sí en la filosofía platónica, fundamentalmente en *Alcibíades I*; el resto del curso, a la tradición que inaugura este texto, que se extiende hasta la época helenística y los albores del cristianismo en Occidente. Este diálogo pone de manifiesto, para Foucault, la tensión fundamental que domina el pensamiento antiguo y el pensamiento europeo acerca del sujeto (lo que constituye, para nuestro autor, la paradoja del platonismo): la tensión entre conocimiento de la verdad y cuidado de sí (**HS**, 75-76). • Además de estas referencias fundamentales a las obras de Platón, varias de sus obras son citadas con frecuencia en los volúmenes II y III (sobre todo en el II) de *Histoire de la sexualité*: *L'Usage des plaisirs* y *Le Souci de soi*. Prácticamente cada tema importante de *Histoire de la sexualité*, esto es, de la ética del cuidado de sí, es acompañado por alguna referencia a la obra de Platón. Pero se trata aquí de una lectura de los textos platónicos que se encuadra en el marco general de una interpretación de la cultura del cuidado de sí mismo. Las referencias más relevantes aparecen en relación con los siguientes temas: la imagen de los afeminados, en *Fedro* (**HS2**, 25-26); la relación entre apetito y representación, en *Filebo* (**HS2**, 52-53); la concepción de la lujuria como enfermedad del cuerpo, en *Timeo* (**HS2**, 54); los apetitos naturales, y entre ellos, los *aphrodisia*, en la *República* y *Las leyes* (**HS2**, 58-61); el ejercicio de la templanza como lucha en el orden de los *aphrodisia* (**HS2**, 67-70); las virtudes fundamentales (sabiduría, coraje, justicia, templanza), especialmente en la *República* y *Las leyes* (**HS2**, 75-90); la relación gobierno de sí/gobierno de los otros (**HS2**, 94-95); la función del logos en el ejercicio de la templanza (**HS2**, 100-105); la relación medicina/dietética (**HS2**, 113-114); los peligros de las dietas y la dietética en general (**HS2**, 118-123, 136-140); la relación actividad sexual/muerte e inmortalidad (**HS2**, 150-153); la legislación acerca del matrimonio (**HS2**, 185-188; **HS3**, 193-194); la erótica, es decir, la relación amorosa con los mancebos (**HS2**, 207-219, 225-231); el paso del amor por los mancebos al amor por la verdad (**HS2**, 251-269); la noción de cuidado de sí (**HS3**, 58).

Platon [1176]: **1954** [4] **DE1**: 88-89, 92. **MMPE**: 85. **1961** [2] **HF**: 366. **1962** [1] **MMPS**: 96. **1963** [1] **DE1**: 242. **1966** [1] **MC**: 70. **1969** [8] **AS**: 136. **DE1**: 768, 770, 818. **1970** [10] **DE2**: 76-78, 98, 106, 124. **1971** [45] **DE2**: 136-137, 152, 220, 242. **LVS**: 17, 21, 31-32, 36, 39, 49, 52, 55, 62, 65-68, 88, 94, 104, 121, 125, 139-141, 148, 183, 187, 198, 206, 213. **OD**: 17. **1973** [1] **DE2**: 414. **1974** [13] **DE2**: 521, 549, 568, 570, 634. **PP**: 236, 254. **1975** [1] **DE2**: 751. **1976** [1] **IDS**: 154. **1977** [5] **DE3**: 322, 394-396. **1978** [44] **DE3**: 533, 537, 560, 571, 671. **STP**: 117, 127, 133, 136, 139, 142-145, 147-148, 150, 158, 160-161, 167, 171-172, 297. **1981** [13] **DE4**: 141-143, 176, 213. **1982** [197] **DE4**: 287, 353, 355, 361. **HS**: 6-7, 10, 18, 22-23, 27, 36, 41-43, 46, 49-50, 53, 56, 58, 60-65, 67-69, 71-72, 74, 77, 80-81, 84, 94, 97, 101-102, 104, 118, 120, 139, 147, 150, 156, 158-159, 161, 163-171, 174-175, 178-179, 182, 185, 188, 191, 195, 201, 208, 215-216, 234-235, 256, 269-273, 275, 277, 301-302, 313, 319, 323, 329, 335, 363, 374-375, 377, 382, 393, 395, 397, 400-401, 408-409, 415-417, 435-436, 438-439, 441-443, 454, 457, 468. **1983** [453] **DE4**: 385, 388, 390, 396, 399, 403, 407, 470, 492, 551-552. **GSA**: 26, 41, 44, 46, 48-56, 58, 63, 65, 71, 124, 138, 171, 175, 177-179, 181-187, 189-203, 205-211, 213, 215-216, 218-220, 225-261, 263-274, 277-279, 286, 288-290, 293, 297, 300, 302-303, 307, 309, 311, 314-315, 324-326, 328, 331-332, 344-345. **1984** [361] **CV**: 13, 22-23, 31, 35-36, 45, 48, 52-54, 57-59, 66, 68, 85-88, 91-92, 94, 97, 105-107, 109, 111-113, 117-119, 129-131, 134, 142-144, 163, 200-201, 204-207, 210-211, 231-232, 251-252, 288, 295. **DE4**: 563, 613, 621, 624, 627, 694, 699-701, 713, 721-722. **HS2**: 26-27, 45, 50, 52-55, 58-61, 63, 67-68, 70, 72, 75, 77-87, 89, 91, 93-95, 100-104, 113-114, 116, 118-122, 136-140, 142, 148, 150-152, 161, 184, 186-188, 200-201, 207-209, 211-212, 214-216, 220-221, 225-226, 229-230, 244-246, 253-255, 257-259, 261-262, 264, 266-268, 283-284. **HS3**: 25-26, 58, 64-65, 80, 128, 148, 173, 180, 193, 213-215, 250-251, 271-272, 278. **1988** [15] **DE4**: 786-787, 789, 792-793, 795-797, 799.

Plutarco (46-~125)

La presencia de la obra de Plutarco es frecuente e importante en el marco del análisis

de la cultura clásica del cuidado de sí mismo, especialmente en *L'Herméneutique du sujet*. • El diálogo *Sobre el amor* es objeto de análisis en *Le Souci de soi* (**HS3**, 224-242) a propósito de la constitución de una nueva erótica en la época helenística. "A partir de la erótica dualista, atravesada por la cuestión de lo verdadero y del simulacro, y destinada a fundar esencialmente el amor de los mancebos, pero al precio de dejar de lado los *aphrodisia* [la erótica platónica], se ve cómo se constituye en Plutarco una nueva estilística del amor: esta es monista, puesto que incluye los *aphrodisia*, pero hace de esta inclusión un criterio que le permite retener sólo el amor conyugal y excluir las relaciones con los mancebos a causa de la falta que les señala; estas ya no pueden tener un lugar en esta gran cadena única e integradora en la que el amor se vivifica con la reciprocidad del placer" (**HS3**, 242). • En *L'Herméneutique du sujet* las referencias a Plutarco aparecen a propósito de los siguientes temas: el origen espartano del consejo que proclama "es necesario ocuparse de sí mismo" (**HS**, 32-33); las prácticas de sí mismo (**HS**, 48-49, 82); el estatuto de la relación de dirección de conciencia (150-151); la categoría de salvación (**HS**, 175-176); la conversión en general y, particularmente, la conversión de la mirada y la cuestión de la curiosidad (**HS**, 210-212); *Sobre cómo se debe escuchar*, en relación con la naturaleza ambigua de la audición y la charlatanería (**HS**, 318-326); los *hypomnémata* (**HS**, 344-345); la cólera y la adulación (**HS**, 357-358); la actitud del sujeto respecto del futuro y la noción de estupidez (**HS**, 446-449). • El término *etho-poiética*, que Foucault utiliza para expresar la manera en que el sujeto se convierte en sujeto ético, proviene de Plutarco (**HS2**, 19; **HS**, 227). • En *Le Courage de la vérité*, Foucault utiliza el *Dión*, de Plutarco, para ejemplificar la parresia filosófico-política (véase: *Parresia*).

Plutarque [317]: **1971** [3] **LVS**: 139, 151, 251. **1978** [1] **DE3**: 499. **1981** [5] **DE4**: 217-218. **1982** [101] **DE4**: 287, 291, 293, 354, 356-357, 359-364. **HS**: 22, 32, 41, 48, 61, 82, 94, 97-98, 102, 119, 151, 159-160, 175-176, 178-179, 209-212, 218, 220, 227, 235, 314-315, 318-320, 324-325, 334-336, 344-345, 357-358, 375, 407, 413, 418, 446, 449-450, 455-456. **1983** [53] **DE4**: 385, 387, 417-419, 469, 546, 550. **GSA**: 46-49, 51-52, 58, 60, 62, 64, 68, 71, 171, 175-179, 193, 197, 203, 268, 278, 296, 303, 309, 338, 345. **1984** [148] **CV**: 9, 13, 70, 85, 192, 199, 265, 295. **DE4**: 613, 713. **HS2**: 19, 24, 48, 54, 69, 162, 202, 252, 284. **HS3**: 24, 53, 55, 58, 60, 64-65, 70, 74-75, 81, 107-110, 113-114, 121-122, 154, 162, 174-175, 190, 204, 206, 210-215, 217, 221, 223-224, 226-231, 234-242, 254, 272, 278, 281. **1988** [6] **DE4**: 795-796, 801.

población

El mayor problema que la Modernidad planteó a las tecnologías del gobierno ha sido la acumulación de individuos. Foucault ha dedicado el curso dictado en el Collège de France en los años 1977-1978 al tema seguridad-territorio-población. "A través del análisis específico de los dispositivos de seguridad, he tratado de ver cómo aparecen los problemas específicos de la población y, observando de cerca estos problemas, fui rápidamente conducido al problema del gobierno" (**DE3**, 635). La expansión demográfica en Europa en el siglo XVIII llevó a una amplia producción teórica en el género "artes de gobernar". Foucault interpreta esta situación en términos de "desbloqueo epistemológico" (**DE3**, 650). Por un lado, la aparición de la población como una realidad específica desplazó el modelo familiar como referencia de las técnicas de gobierno y, por otro lado, condujo a una nueva definición del concepto de economía o, más simplemente, llevó a la idea de economía política. Hasta ese momento las técnicas de la estadística habían funcionado dentro del cuadro de la soberanía, es decir, como instrumento de la administración estatal. Ahora bien, esta estadística administrativa muestra que los fenómenos de la población tienen su propia regularidad, irreductible al modelo familiar. Muestra, además, que el comportamiento de la regularidad propia de la población tiene también efectos económicos específicos. A partir de ese momento se invierte la relación, desde el punto de vista del gobierno, entre la familia y la población: la familia aparece como un elemento dentro del fenómeno global de la población. La población se convierte, entonces, en el objetivo

último del gobierno (**DE3**, 652). Como expusimos en el artículo *"Gubernamentalidad"*, la aparición de la población como objetivo e instrumento del poder no significa la desaparición del concepto de soberanía ni se contrapone al proceso de disciplinarización (de carácter individualizante). Se trata, más bien, de tres fenómenos que es necesario estudiar correlativamente y en sus relaciones mutuas. La idea de un gobierno de la población fortalece la cuestión del fundamento de la soberanía y requiere una profundización de las disciplinas (**DE3**, 654). • "El descubrimiento de la población es, al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrable, el otro gran núcleo tecnológico en torno al cual los procedimientos políticos de Occidente se han transformado" (**DE4**, 193). Las disciplinas han sido las técnicas políticas del cuerpo individual; la biopolítica ha sido la técnica del gobierno de las poblaciones. Véase: *Biopolítica*. • Para Foucault, este concepto de población que surge a partir del siglo XVIII comporta dos elementos: por un lado, la relación número de habitantes/territorio; por otro, las relaciones de coexistencia que se establecen entre los individuos que habitan un mismo territorio (tasa de crecimiento, de mortalidad) y sus condiciones de existencia (**DE3**, 730). • Acerca de la relación entre la cuestión de la población y el desarrollo de la medicina, véase: *Medicalización*.

RAZÓN DE ESTADO. El problema de la razón de Estado es la riqueza del Estado y no la población. En aquella, el problema de la población está sólo implícito (**STP**, 283-284).

Population [1036]: **1957** [2] **DE1**: 135, 140. **1961** [48] **HF**: 71, 79, 83, 92, 102, 112, 114, 139, 148, 151, 161-162, 176, 447-448, 477-480, 500, 503-504, 509-512, 514, 527, 581, 585, 622, 687. **1962** [1] **DE1**: 203. **1963** [4] **NC**: 37, 65-66, 98. **1964** [1] **DE1**: 294. **1966** [15] **MC**: 198-201, 269-272, 289. **1967** [1] **CUH**: 35. **1968** [7] **DE1**: 690, 701, 705, 719, 723. **1969** [14] **AS**: 17, 32, 38, 69, 87, 106, 213-214. **DE1**: 753, 836-837, 842. **1970** [4] **DE2**: 100, 103, 129, 134. **1971** [14] **DE2**: 160, 174, 176, 182, 188-189, 201, 204. **LVS**: 121, 125. **1972** [31] **DE2**: 271, 278, 297, 300, 303, 306, 318, 323, 325-326, 330, 334-335, 339, 349, 353, 383-385. **1973** [9] **DE2**: 410, 431, 437-438, 460, 464, 469. **1974** [34] **DE2**: 490, 494-495, 499, 509, 524, 529, 531-532, 534, 582, 586, 595, 602, 604, 609, 612, 655, 663. **PP**: 72, 177, 190, 226-228. **1975** [59] **AN**: 41, 43-44, 65, 132, 189, 206, 255, 271, 279-280, 293, 301. **DE2**: 718, 722, 743-744, 748, 762, 779. **SP**: 64, 66, 80, 85-87, 90, 192, 200, 213-214, 220, 239, 267, 270, 279, 283, 286-287. **1976** [110] **DE3**: 14-16, 18, 21-27, 32, 48-49, 62, 66-69, 89, 93, 96. **HS1**: 35-37, 64, 136, 167, 180, 183-185, 193. **IDS**: 55, 94, 107-108, 134-135, 142, 161, 178, 213, 216-220, 222-228, 230-231, 234. **1977** [59] **DE3**: 152-153, 192, 194, 202, 209-210, 212, 214, 216-217, 220-221, 224-227, 286, 288, 292, 299, 327, 330, 385-387, 392-394, 403, 417. **1978** [436] **DE3**: 494, 511, 521, 532, 577, 631, 635, 643, 645-646, 650-657, 663, 684, 696, 701, 705-706, 715, 719, 721-723. **STP**: 6, 8, 12-13, 23-24, 27, 29, 31-32, 35, 40, 42-47, 57, 59-60, 62, 64-65, 67-81, 83-85, 87-88, 91, 99, 101-102, 107-111, 113, 119-120, 132, 145, 150, 162, 222, 229, 248, 261, 266, 276, 280, 283-284, 323, 331, 333, 335-336, 340-341, 345-346, 350, 352-354, 357-365. **1979** [110] **DE3**: 727-728, 730-731, 734-740, 746-747, 749, 761, 768-770, 772, 792, 796-800, 818-819, 824. **NB**: 7, 16, 18, 24, 26-27, 41, 46, 50, 54, 72-74, 86, 97, 100, 103, 126, 132, 146, 160-162, 187, 203, 211-214, 236, 241, 292, 294. **1980** [4] **DE4**: 21, 56, 60, 96. **1981** [24] **DE4**: 143, 149, 154, 159-161, 193-195, 197. **1982** [13] **DE4**: 226, 231, 261, 265, 267, 274, 339, 342. **HS**: 110. **1983** [13] **DE4**: 369, 371, 382, 384, 456, 511. **GSA**: 23, 248, 268. **1984** [11] **CV**: 21. **DE4**: 576, 647, 654, 699. **HS2**: 239, 277. **HS3**: 92, 96, 198. **1988** [12] **DE4**: 815, 826-827.

poder

En primer lugar, como expusimos en el artículo *"Gubernamentalidad"*, resulta imposible cerrar el capítulo del poder en la obra de Foucault mientras no se publique la totalidad de los cursos dictados en el Collège de France. El material publicado en *Dits et écrits* permite remediar en parte esta carencia. Al final de este artículo ofrecemos una lista de los textos que a nuestro juicio son más relevantes. En segundo lugar, como veremos enseguida, Foucault no escribió una

teoría del poder, si por "teoría" entendemos una exposición sistemática; más bien, nos encontramos con una serie de análisis, en gran parte históricos, acerca del funcionamiento del poder. A pesar de ello, es posible ofrecer una reconstrucción articulada de estos análisis. Ello constituye el esbozo de la filosofía política de Foucault o, para utilizar una expresión suya, de una "filosofía analítica del poder". En tercer lugar, es necesario tener en cuenta que el tema del poder puede ser abordado –y lo es, de hecho– desde diferentes ángulos y, por lo tanto, la exposición de esta problemática aparece en numerosos artículos a los cuales remitimos; en especial: *Biopoder*, *Biopolítica*, *Disciplina*, *Estado*, *Gubernamentalidad*, *Liberalismo*, *Parresia*, *Poder pastoral*.

LAS RAZONES DE LA PREGUNTA POR EL PODER. En los artículos *Episteme* y *Dispositivo* mostramos las razones "internas", por llamarlas de algún modo, por las cuales Foucault es conducido hacia el análisis del poder. La formación del saber requiere que se tomen en consideración, además de las prácticas discursivas, las no discursivas; también que se preste particular atención al funcionamiento entrelazado de unas y otras. En efecto, el saber y el poder se apoyan y refuerzan mutuamente. Ello no significa, como se ha pretendido concluir a partir de una lectura superficial de los trabajos de Foucault, que uno pueda reducirse al otro. Al respecto, sostiene el mismo Foucault: "reducir el saber al poder, para hacer del saber la máscara del poder, en estructuras en las que el sujeto no tiene lugar, sólo puede ser una pura y simple caricatura" (**CV**, 10). Por otro lado, es necesario tenerlo particularmente presente, el análisis del saber y del poder se orienta en última instancia al análisis de las prácticas de subjetivación (véanse: *Experiencia*, *Subjetivación*). Además de esta razón interna, la interrogación filosófica por el poder tiene otras motivaciones teóricas y políticas. Los fenómenos políticos de la Modernidad (el Estado centralizado, la burocracia, los campos de concentración, las políticas de salud, etc.) nos ponen ante el problema de la relación entre el proceso de racionalización de la Modernidad y las formas de ejercicio del poder. Gran parte de las preocupaciones y de los temas de la Escuela de Fráncfort tienen que ver precisamente con las formas de ejercicio del poder que se presentan como una extensión asfixiante de los procesos de racionalización. Para Foucault, la particularidad histórica de las formas políticas de la Modernidad, no sólo del Estado moderno, reside en que en ninguna otra sociedad encontramos "una combinación tan compleja de técnicas de individualización y de procedimientos de totalización" (**DE4**, 229). "Al lograr combinar estos dos registros –el de la ciudad y el ciudadano y el registro del pastor y el rebaño– en lo que llamamos los Estados modernos, nuestras sociedades han revelado ser verdaderamente demoníacas" (**DE4**, 147). Ahora bien, para Foucault, a diferencia de la Escuela de Fráncfort, no se trata de llevar a cabo el proceso de la razón, sino más bien de analizar racionalidades específicas, la racionalidad de determinadas prácticas (las disciplinas, la biopolítica). Hay varios motivos que determinan esta opción teórica y metodológica de Foucault, así como la especificidad de su abordaje del tema del poder. Estos pueden dividirse en negativos y positivos. *Negativos*: 1) los resultados de trabajos como *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Les Mots et les choses* y *L'Archéologie du savoir*, que, al situarse en las antípodas de la filosofía de la historia, muestran la inadecuación de las categorías totalizadoras para afrontar el trabajo histórico; 2) la inadecuación de la categoría de *represión* para dar cuenta de las relaciones de poder; 3) la inadecuación de los análisis jurídicos y economicistas. *Positivos*: 1) la eficacia crítica de la erudición histórica; 2) la eficacia de las luchas específicas (véase: *Lucha*). • En la primera clase del curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault presenta cinco indicaciones metodológicas: 1) Respecto de los análisis llevados a cabo acerca del poder, señala que no se trata de una teoría general, ni de una parte ni de un comienzo. 2) Las relaciones de poder, observa, no son autogenéticas o autosuficientes; están entrelazadas con otras relaciones (de producción, familiares, etcétera). 3) Respecto de su trabajo, señala que pertenece propiamente a la filosofía si se la concibe como una política de la verdad. En cuanto tal, la filosofía se ocupa de los efectos de saber que se producen en la sociedad a partir de las luchas y las tácticas de poder.

4) Su trabajo no debe ser visto como un imperativo categórico (se debe hacer esto o ser de tal manera), sino sólo como un imperativo condicional (si se quiere luchar, he aquí algunas indicaciones tácticas). 5) Nunca hacer política. Con esta última indicación Foucault quiere distanciarse de las formas de hacer política en las que la relación de lucha termina finalmente teatralizándose (**STP**, 3-6). • La cuestión del sujeto vincula todas estas motivaciones con la primera necesidad que hemos mencionado, es decir, estudiar el funcionamiento entrelazado del saber y el poder. • Desde este punto de vista, podemos distinguir dos sentidos del término "sujeto": por un lado, sometido, *sujeto* por el control y la dependencia de otro; por otro lado, ligado, *sujeto* a la propia identidad por las prácticas y el conocimiento de sí. En relación con estos sentidos del término, Foucault distingue tres tipos de lucha: 1) luchas que se oponen a formas de dominación étnica, social y religiosa; 2) luchas contra las formas de explotación que separan al individuo del producto de sus trabajos; 3) luchas que se oponen a todo lo que liga al individuo consigo mismo y asegura así la sumisión a los otros (**DE4**, 227). El análisis foucaultiano del poder se inscribe en este tercer género de luchas. Para Foucault, el tema del poder es en realidad un modo de afrontar el tema del sujeto. "Ante todo, quisiera decir cuál ha sido el objetivo de mi trabajo de estos veinte años. No ha sido analizar los fenómenos de poder ni echar las bases para este análisis. He tratado, más bien, de producir una historia de los diferentes modos de subjetivación del ser humano en nuestra cultura" (**DE4**, 222-223). Estos tres modos de objetivación son los saberes que pretenden acceder al estado de ciencias, las prácticas que dividen (loco/cuerdo, sano/enfermo) y la manera en la que un ser humano se transforma en sujeto (la sexualidad). "No es, pues, el poder sino el sujeto el que constituye el tema general de mis investigaciones" (**DE4**, 223). • Se comprende, por ello, por qué el análisis foucaultiano del poder encuentra su formulación más adecuada en la categoría del gobierno, es decir, la manera en la que se conduce la conducta de los hombres (**NB**, 192).

HIPÓTESIS Y EXIGENCIAS DE MÉTODO. Ahora bien, de igual modo que con el tema del saber, Foucault ha elaborado sus propios instrumentos conceptuales para analizar el poder. Esta elaboración tiene sus interlocutores, particularmente Hobbes (el poder concebido en términos de soberanía), Marx, Freud (el poder concebido en términos de represión). En "*Il faut défendre la société*", Foucault opone a todos ellos la "hipótesis Nietzsche": el poder concebido como lucha, enfrentamiento. Pero a nuestro juicio esta hipótesis no es la posición definitiva o al menos la más acabada de Foucault respecto del funcionamiento del poder. Esta hay que buscarla, más bien, en el concepto de gobierno.

1) PODER Y SOBERANÍA: EL PODER VISTO DESDE SUS FORMAS EXTERNAS, EXTREMAS Y CAPILARES. Según Foucault, en las concepciones liberal y marxista siempre se ha pensado el poder a partir de la economía. En la primera, es algo así como un *bien*; está sujeto a *contrato*, es objeto de *posesión* y, consecuentemente, de *enajenación*. En la segunda, el economicismo no concierne tanto a la forma del poder como a su función histórica: el poder sirve para mantener determinadas relaciones de producción (**IDS**, 14-15). Abandonar estos supuestos economicistas del poder implica también dejar de lado el concepto de *soberanía*, es decir, la visión jurídica de este (**IDS**, 30-33, 37-39; **DE4**, 185-186). En efecto, ya sea que se trate de explicar la génesis del Estado o que se denuncie la explotación por parte de la burguesía, en ambos casos lo que se tiene en vista es el poder desde el punto de vista de la ley. Para utilizar una imagen espacial, Foucault opone a la visión descendente clásica una visión ascendente: el poder visto desde sus extremidades, desde abajo (**IDS**, 25), no como algo que se posee, sino como algo que se ejerce. De este modo, por ejemplo, en lugar de preguntarnos por la legitimidad del derecho de castigar desde el punto de vista jurídico, es necesario estudiar las técnicas concretas, históricas y efectivas del castigo. En su distanciamiento respecto de la concepción liberal del poder, Foucault critica a Hobbes o, mejor, cierta interpretación del *Leviatán*. Para Foucault, a pesar del modo en el que Hobbes presenta las cosas, la guerra del *Leviatán* no es una guerra auténtica; es más, lo que Hobbes

persigue en realidad es evitar la guerra. El objetivo sería, más precisamente, conjurar el discurso histórico de la dominación a propósito de la conquista en Inglaterra (*Levellers*, *Diggers*). Véanse: *Hobbes*, *Guerra*. • En "*Il faut défendre la société*" Foucault se ocupa, precisamente, de este discurso de la dominación, de la guerra; se mueve dentro de lo que denomina la "hipótesis Nietzsche", es decir, la hipótesis del poder concebido como lucha (**IDS**, 14-19). Ahora bien, tomar en consideración el discurso histórico de la dominación, analizar el poder en términos de lucha, no implica aceptar el concepto o el principio explicativo de *dominación de la burguesía*. Según Foucault, de la idea de dominación de la burguesía se puede deducir cualquier cosa (**IDS**, 28-30) (véase: *Burguesía*). Esta crítica al concepto de dominación burguesa forma parte de la crítica general a la "hipótesis represiva".

2) PODER Y REPRESIÓN: EL PODER VISTO COMO UNA INSTANCIA POSITIVA. Otro concepto de la tradición marxista, o de lo que Foucault con cierto hastío denomina el "freudomarxismo" (**IDS**, 38), es el de *represión* o la llamada "hipótesis Reich". En *La Volonté de savoir*, el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, se plantean tres preguntas acerca de la hipótesis represiva: ¿la represión es una evidencia histórica?, ¿la mecánica del poder es del orden de la represión?, ¿el discurso contra la represión libera o en realidad forma parte del mismo poder que denuncia? (**HS1**, 18-19). No se trata de formular una contrahipótesis a propósito de cada una de las dudas que plantean estas preguntas. La propuesta es, más bien, reubicar cada uno de estos elementos en una economía general del poder. En *La Volonté de savoir* cada una de estas dudas acerca del poder es planteada en relación con las prácticas de la sexualidad (discursos, técnicas de examen, reglamentos de las instituciones pedagógicas, etcétera). Foucault muestra cómo a partir del siglo XVII, asistimos, más que a una represión del discurso acerca de la sexualidad, a una extraordinaria proliferación discursiva (**HS1**, 28-30; **AN**, 172-180) (véase: *Represión*). Por otro lado, la parte final de *La Volonté de savoir* llega a la conclusión de que la función de los discursos liberadores (el psicoanálisis, por ejemplo) ha sido establecer nuevas formas de sujeción y control (**HS1**, 11-16) (véase: *Psicoanálisis*). Ahora bien, desde un punto de vista teórico, la conclusión más importante que nuestro autor extrae de la crítica histórica de la hipótesis represiva es que el poder debe ser visto como una realidad positiva, es decir, como fabricante o productor de individualidad (**SP**, 182-184). Así como no hay que suponer un individuo natural para explicar cómo este se convierte en sujeto jurídico, sujeto de derechos y, por consiguiente, cómo se genera el soberano y el Estado, tampoco hay que suponer una naturalidad del deseo que la sociedad capitalista vendría a reprimir aliada con la religión. La individualidad no es algo pasivo, dado de antemano, sobre lo cual se aplica el poder; es más bien una especie de *relay*: el individuo es a la vez receptor y emisor de poder. En este sentido, la imagen que mejor describe el funcionamiento del poder es la de una *red* (**IDS**, 26-27).

3) PODER Y GOBIERNO. La pregunta de Foucault no es "¿qué es el poder?", sino "¿cómo funciona?". Desde las extremidades, desde un punto de vista positivo y reticular sobre el poder, hay que preguntarse: a) qué sistemas de diferenciación permiten que unos actúen sobre otros (diferencias jurídicas, tradicionales, económicas, competencias cognitivas, etc.); b) qué objetivos se persiguen (mantener un privilegio, acumular riquezas, ejercer una profesión); c) qué modalidades instrumentales se utilizan (las palabras, el dinero, la vigilancia, los registros); d) qué formas de institucionalización están implicadas (las costumbres, las estructuras jurídicas, los reglamentos, las jerarquías, la burocracia); e) qué tipo de racionalidad está en juego (tecnológica, económica) (**DE4**, 239-240). Cada una de estas instancias quiere describir y analizar "modos de acción que no actúan directa e inmediatamente sobre los otros, sino sobre sus acciones" (**DE4**, 236). El poder consiste, en términos generales, en conducir conductas y disponer de su probabilidad induciéndolas, apartándolas, facilitándolas, dificultándolas, limitándolas, impidiéndolas. Esta última afirmación resulta, sin duda, sorprendente; no coincide con la idea de la lucha como especificidad de las relaciones de poder, es decir, con la "hipótesis Nietzsche". En efecto, en sus últimos escritos y cursos dictados en el Collège de France, Foucault utiliza una serie de

conceptos que reemplazan el concepto de lucha (al menos en la función que desempeñaba en *"Il faut défendre la société"*); estos son: *gobierno*, *"gubernamentalidad"* (véase: *Nietzsche*). "El poder, en el fondo, es menos del orden del enfrentamiento entre dos adversarios o del compromiso de uno frente a otro que del orden del *gobierno*. [...] El modo de relación propio del poder no habría que buscarlo, entonces, del lado de la violencia y de la lucha ni del lado del contrato o del nexo voluntario (que a lo sumo sólo pueden ser instrumentos), sino del lado de este modo de acción singular, ni guerrero ni jurídico, que es el gobierno" (**DE4**, 237).

4) PODER Y REVOLUCIÓN: PRÁCTICAS DE LIBERTAD. Tal como la lleva a cabo Foucault, la historia de las prácticas deja de lado no sólo el punto de vista jurídico acerca del poder y la hipótesis represiva, sino también lo que podemos considerar como el concepto cardinal de la historiografía política moderna: el de *revolución*. En realidad, tanto la concepción jurídica liberal acerca del poder como la marxista y la freudiana pueden ser vistas como diferentes versiones del ideal revolucionario; cada una ha sido, a su modo, la promesa de una liberación. La sustitución del concepto de guerra por el de gobierno tiene que ver precisamente con el abandono del concepto de revolución. Para Foucault, este concepto es una consecuencia de una concepción del poder en términos de totalidad. Y ello ha sido, en gran parte, la causa de la ineficacia de ciertas formas de oposición al poder (véanse: *Deleuze*, *Lucha*, *Revolución*). Es por ello que a partir del concepto de gobierno Foucault opone las luchas y la resistencia como prácticas de libertad a la lucha contra el poder en forma de revolución o liberación (véanse: *Libertad*, *Lucha*, *Revolución*).

LA ESPECIFICIDAD DE LAS RELACIONES DE PODER. Ahora bien, si renunciamos a una representación economicista del poder, si dejamos de lado los conceptos de soberanía y de represión, ¿cómo analizar el poder? En primer lugar, es necesario tener presente, como dijimos, que para Foucault el poder no es una sustancia o una cualidad, algo que se posee o se tiene; es, más bien, una forma de *relación*. Para determinar la especificidad de las relaciones de poder, Foucault las distingue de las capacidades objetivas y de las relaciones de comunicación. Por "capacidades objetivas" debemos entender "el [poder] que se ejerce sobre las cosas, y que da la capacidad de modificarlas, utilizarlas, consumirlas o destruirlas". Por "relaciones de comunicación" debemos entender aquellas "que transmiten una información a través de una lengua, un sistema de signos o cualquier otro medio simbólico" (**DE4**, 233). A diferencia de estas, las relaciones de poder son relaciones entre sujetos que se definen, como se señaló, como "modos de acción que no actúan directa e inmediatamente sobre los otros, sino sobre sus acciones" (**DE4**, 236). Las relaciones de poder exigen que "el otro (aquel sobre quien este se ejerce) sea reconocido y mantenido hasta el final como un sujeto de acción, y también que se abra ante la relación de poder todo un campo de respuestas, reacciones, efectos, invenciones posibles" (**DE4**, 236). Algunas precisiones al respecto: 1) Las relaciones de poder no son ni la manifestación de un consenso ni la renuncia a la libertad, aunque puedan suponerlas. 2) Las relaciones de poder, aunque distintas de las capacidades y de las relaciones de comunicación, están entrelazadas con estas. Cuando las capacidades, las relaciones de comunicación y las relaciones de poder se ajustan unas con otras según fórmulas reflejas y explícitas, entonces nos encontramos con una *disciplina* (**DE4**, 235). 3) Las relaciones de poder son un conjunto de acciones que tienen por objeto otras acciones posibles; operan sobre un campo de posibilidades: inducen, apartan, facilitan, dificultan, extienden, limitan, impiden (**DE4**, 237). 4) Según Foucault, el término que permite captar mejor la especificidad de las relaciones de poder es "conducta": "el ejercicio del poder consiste en conducir conductas y disponer la probabilidad" (**DE4**, 237). Este es el sentido originario del concepto de *gobierno*: dirigir la conducta de los individuos o de los grupos. 5) El poder se ejerce sólo sobre sujetos libres, es decir, aquellos que disponen de un campo de varias conductas posibles. Cuando las determinaciones están saturadas, no hay relaciones de poder (**DE4**, 237-238).

UNA HISTORIA DEL PODER. "El Estado occidental moderno ha integrado en una forma política

nueva una vieja técnica de poder que había nacido en las instituciones cristianas: el poder pastoral" (**DE4**, 229). La historia del poder desde la perspectiva foucaultiana busca mostrar cómo ha sido posible la integración del poder pastoral en la forma jurídica del Estado moderno. Por esta razón, dicha historia plantea la comprensión de la formación del Estado moderno y, en general, de las formas modernas del poder mucho más allá de la *Aufklärung*. El primer capítulo de esta historia está dedicado a la formación del poder pastoral, esto es, a las formas de poder que surgen con el cristianismo y, más específicamente, con el monaquismo. A partir de aquí, Foucault pasa al análisis de las reelaboraciones modernas del poder pastoral, a la formación de las disciplinas modernas y de la biopolítica, es decir, a la aparición del biopoder. Es necesario no olvidar que, por las razones metodológicas que explicamos más arriba, para nuestro autor, el estudio del funcionamiento del poder no puede reducirse al funcionamiento del Estado o de la administración. El biopoder no es un concepto aplicable sólo al gobierno considerado institucionalmente, sino también al funcionamiento entrelazado de saber y poder en general en las sociedades modernas. En realidad, la integración del saber en el ejercicio del gobierno es una característica definitoria del Estado moderno (la que nuestro autor expresa con la idea de *Estado gubernamentalizado*). Por ello, los capítulos de la historia del poder en la Modernidad no se reducen a la historia de las formas políticas del Estado moderno. Podríamos decir que la historia moderna del poder contiene cuatro capítulos: *disciplina*, *biopolítica*, *razón de Estado* y *liberalismo*. Estos últimos dos capítulos analizan formas políticas, pero son inseparables de los dos primeros y sólo comprensibles a partir de ellos. Hemos dedicado a cada uno de estos capítulos un artículo propio. • A continuación presentamos una selección cronológica de textos incluidos en *Dits et écrits* que abordan la cuestión del poder. Ellos completan, a veces a manera de resumen, el material de los cursos en el Collège de France. **1971**: "Un Problème m'intéresse depuis longtemps, c'est celui du système pénal" (**DE2**, 205-209), "La Volonté de savoir" (**DE2**, 240-244). **1972**: "Les Intellectuels et le pouvoir" (**DE2**, 306-315), "Les Grandes fonctions de la médecine dans notre société" (**DE2**, 380-382), "Théories et institutions pénales" (**DE2**, 389-393). **1973**: "À propos de l'enfermement pénitentiaire" (**DE2**, 435-445), "La Société punitive" (**DE2**, 456-470). **1974**: "Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir" (**DE2**, 521-525), "Sexualité et politique" (**DE2**, 536-537), "La Vérité et les formes juridiques" (**DE2**, 538-646), "Table ronde sur l'expertise psychiatrique" (**DE2**, 664-675), "Le Pouvoir psychiatrique" (**DE2**, 675-686). **1975**: "La Politique est la continuation de la guerre par d'autres moyens" (**DE2**, 702-704), "Des Supplices aux cellules" (**DE2**, 716-720), "Entretien sur la prison: le livre et sa méthode" (**DE2**, 740-753), "Pouvoir et corps" (**DE2**, 754-760), "Asiles, sexualité, prisons" (**DE2**, 771-782), "Les Anormaux" (**DE2**, 822-828). **1976**: "Les Têtes de la politique" (**DE3**, 9-13), "La Politique de la santé au XVIIIe siècle" (**DE3**, 13-27), "Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?" (**DE3**, 40-58), "L'Extension sociale de la norme" (**DE3**, 74-79), "Bio-histoire et bio-politique" (**DE3**, 95-97), "La Fonction politique de l'intellectuel" (**DE3**, 109-114), "'Il faut défendre la société'" (**DE3**, 124-130). **1977**: "L'œil du pouvoir" (**DE3**, 190-207), "La Naissance de la médecine sociale" (**DE3**, 207-228), "Les Rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps" (**DE3**, 228-236), "Non au sexe roi" (**DE3**, 256-269), "Enfermement, psychiatrie, prison" (**DE3**, 332-360), "Le Pouvoir, une bête magnifique" (**DE3**, 368-382), "Michel Foucault: la sécurité et l'État" (**DE3**, 383-388), "La Torture, c'est la raison" (**DE3**, 390-398). **1978**: "L'Évolution de la notion d''individu dangereux' dans la psychiatrie légale du XIXe siècle" (**DE3**, 443-464), "Dialogue sur le pouvoir" (**DE3**, 464-477), "L'Incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne" (**DE3**, 508-521), "La Société disciplinaire en crise" (**DE3**, 532-534), "La Philosophie analytique de la politique" (**DE3**, 534-551), "Sexualité et pouvoir" (**DE3**, 552-570), "Méthodologie pour la connaissance du monde: comment se débarrasser du marxisme" (**DE3**, 595-618), "Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques" (**DE3**, 625-635), "La Gouvernementalité" (**DE3**, 635-657), "Du Bon usage du criminel" (**DE3**, 657-662), "M. Foucault. Conversation sans complexes avec

le philosophe qui analyse les 'structures du pouvoir'" (**DE3**, 669-678), "Sécurité, territoire et population" (**DE3**, 719-723). **1979**: "La Politique de la santé au XVIIIe siècle" (**DE3**, 725-742), "Naissance de la biopolitique" (**DE3**, 818-825). **1980**: "Du Gouvernement des vivants" (**DE4**, 125-129). **1981**: "*Omnes et singulatim*: vers une critique de la raison politique" (**DE4**, 134-161). **1982**: "Le Sujet et le pouvoir" (**DE4**, 222-243), "Espace, savoir et pouvoir" (**DE4**, 270-285). **1988**: "La Technologie politique des individus" (**DE4**, 813-828).

Pouvoir [8589]: **1954** [8] **DE1**: 65, 83, 105-106. **MMPE**: 23, 26, 55. **DE1**: 169, 171. **1961** [158] **HF**: 16, 20, 35-36, 55, 58, 70, 72-74, 77, 80, 88, 99, 102-103, 105, 125-126, 132, 146, 149, 158, 161-162, 166, 171, 177, 179, 185, 190-191, 201, 203-204, 210, 223, 233, 235, 257, 264, 266, 271, 275, 287, 327, 329, 336-337, 385, 413, 417, 424, 426, 433, 435-436, 442-443, 445, 461, 471, 485, 490, 503, 508, 510, 527, 532, 542, 550, 554-555, 557, 560, 568, 574, 577, 583-586, 590-592, 599-600, 606, 610-611, 618-619, 624, 627-630, 638-640, 658, 669-670. **IAK**: 22-23, 29-30, 34, 44-45, 47-48, 57, 60, 63, 66, 74. **1962** [17] **DE1**: 177, 184-185, 192, 196, 199-201, 208-209, 212, 214, 220. **MMPS**: 23, 26, 55, 80. **1963** [56] **DE1**: 238, 245, 250-251, 253, 255, 259, 272, 279-280. **NC**: IX-XI, 2, 29, 48-49, 58, 60, 63-67, 70, 77, 85, 88, 97, 109, 126, 146, 170, 173, 186. **RR**: 13, 17, 38-39, 45, 75, 80, 97, 99-100, 124, 129, 139, 151-152, 154, 172, 174, 208. **1964** [12] **DE1**: 302, 309, 312, 333, 336, 362, 402, 411, 414, 419, 434. **1965** [3] **DE1**: 442, 472. **1966** [155] **CUH**: 17-18. **DE1**: 482, 484, 486-487, 494, 499, 501, 518, 523-524, 526, 528-529, 532-533, 536-539, 546, 555-557. **MC**: 7-8, 34, 36, 38-39, 45, 54, 56, 62-64, 74-75, 78, 80, 83-84, 89, 92-93, 96, 99-100, 110-111, 113-114, 120-121, 127, 129-130, 132, 139-140, 162, 170, 180-181, 183-184, 186-189, 191-192, 194, 196-197, 201-202, 213-215, 235, 238, 241, 245, 248, 250-252, 257, 259, 265-268, 273-274, 292-293, 302-303, 305, 307-308, 313, 320-321, 324, 330, 333, 341, 343-345, 347-348, 351, 360-361, 363. **1967** [13] **DE1**: 564, 570, 573, 575, 589, 591, 598-599, 603. **DFA**: 18. **PM**: 29, 45. **1968** [32] **DE1**: 624-628, 630, 639-640, 645, 648-649, 658, 674, 680-681, 688, 695, 699, 722-723, 727. **1969** [55] **AS**: 17-18, 24, 32, 41, 52, 56, 61, 63, 69, 87, 118, 124, 126, 138, 145-146, 150, 156, 158, 160, 163, 168, 231, 266, 274. **DE1**: 732, 740, 744, 753, 759, 761-763, 766, 773-774, 796, 801, 804, 818, 822, 824. **1970** [11] **DE2**: 22, 29, 33, 56, 61, 69, 84, 132. **1971** [359] **DE2**: 139, 148-149, 154, 156-157, 173, 187, 192-196, 201, 211-212, 217, 224, 226-227, 231-238, 242. **LVS**: 5, 11, 14, 28, 40, 63, 72, 75, 77-79, 88, 93-95, 103, 106-107, 111, 113-115, 117, 121, 124, 127, 129-136, 143, 144-145, 147-149, 151-158, 160, 166, 168, 171-173, 177, 181-189, 191, 200, 206, 225, 228, 232-241, 243, 245, 247-248, 250-252. **OD**: 7, 9, 12, 18, 20, 22-23, 34-36, 40, 48, 57, 71-72. **1972** [206] **DE2**: 250, 255, 259-261, 272-275, 282, 285, 287, 297-298, 300, 305-306, 308-316, 325, 329, 331, 333, 336-337, 340, 342-345, 347-349, 352, 355, 357, 361, 363-364, 366-368, 380, 384, 386, 388-392. **1973** [116] **DE2**: 397, 399, 401-402, 404, 407, 409-411, 413-414, 416-419, 428, 430-440, 444-445, 447-448, 451-458, 462, 464-466, 469-470. **1974** [1274] **DE2**: 471, 493, 495-497, 499-506, 509-512, 514, 517, 521, 523, 528-529, 533-535, 537, 544, 546-547, 549-550, 554-556, 560, 562-572, 578-586, 588-589, 593-609, 615-616, 618-620, 622-626, 632-636, 638-645, 651-656, 658, 660-663, 665, 668, 671-673, 675-676, 678-686. **PP**: 3-8, 10, 13-18, 21, 23-25, 27-30, 32-34, 36, 41-44, 47-50, 52-61, 65, 73, 75-84, 86, 92-93, 95-104, 107, 112-114, 116-117, 123, 126-127, 131-138, 143-153, 155, 160-165, 168, 170-176, 179-189, 191, 194, 196, 198-201, 208, 212-217, 219-220, 230, 233-235, 237-239, 246, 249-253, 255-257, 264-265, 269-271, 276-277, 279, 281-290, 299, 304-305, 309-310, 313-318, 322, 329, 332. **1975** [1258] **AN**: 3-4, 7, 9, 11-15, 17-18, 24-26, 29, 31, 33-34, 36-40, 42-48, 50, 53-54, 56-58, 65, 70, 74-88, 91-94, 96, 101, 105-109, 111-117, 119-120, 122-131, 135, 142, 144-145, 147-149, 152, 157, 160-165, 167-168, 175, 179-180, 187-193, 196, 199-202, 206-207, 210, 215, 217, 226, 231-232, 234-236, 239-243, 250, 253, 259-260, 264-265, 267, 270-271, 274-275, 279, 283, 287, 290-292, 295-296, 298-299, 302. **DE2**: 688-689, 691, 694, 696-698, 703, 705, 710, 715-722, 724, 726-731, 734-739, 741-743, 747, 751-760, 764, 771-773, 776-781, 786, 790-794, 796-800, 802-803, 805-806, 809, 811-817, 821, 826-828. **SP**: 26-28, 30-35, 37, 39-40, 42, 45, 51-54, 57-64, 66-68, 70-72, 75-

76, 80-85, 90-92, 94-97, 99, 101, 103-108, 111, 113, 118, 121-122, 130, 132-134, 138-142, 145, 150-151, 154-155, 157-158, 162-164, 172-174, 176-177, 179, 181, 185-211, 215-228, 233-234, 238, 240, 242, 245-246, 250, 252, 258-260, 266, 271, 274, 276, 278, 283, 285-286, 288-290, 295-296, 302-303, 306-315. **1976** [1205] **DE3**: 8-11, 13, 16, 18, 21-24, 26-40, 47, 50, 58-60, 63, 65-68, 70, 73-78, 83, 87, 90-95, 103-106, 110-114, 124-126, 129. **HS1**: 12-13, 15-21, 26-27, 33, 35, 42, 44-45, 57-58, 60-62, 64-67, 78-81, 83, 87-89, 92-94, 96-98, 104, 107-137, 139-144, 163-164, 168, 175, 177-201, 204-211. **IDS**: 3-4, 10-19, 21-43, 48, 50-51, 53, 58-64, 67-69, 73, 75-77, 80-84, 86-87, 89-97, 102, 104-109, 111-120, 127, 129, 131-137, 139, 141, 143-146, 149-151, 155-161, 164-165, 167, 169, 175-179, 181-183, 185-186, 188-189, 195, 197, 199-200, 203, 206-207, 212-216, 218-223, 225-234. **1977** [830] **DE3**: 134-160, 165-192, 194-195, 197-206, 210, 212-218, 221, 223-224, 228-234, 240-253, 257-259, 262-265, 267-269, 271, 284-285, 289, 300-306, 308-311, 324, 326-328, 330, 332, 337, 344-345, 347-349, 362-364, 366-368, 374-375, 377-379, 382, 385-388, 390-393, 395-397, 399-402, 404-408, 410, 414-415, 417, 420-425, 427. **1978** [958] **DE3**: 437, 441, 449-452, 454, 464-467, 469-470, 472-475, 481, 486-488, 492, 496, 506, 514-520, 522-524, 526-543, 545-552, 556-557, 560-563, 565-569, 573, 575-577, 581, 583-587, 592-594, 600-602, 607-608, 611, 613, 615-616, 618, 620, 622, 624-632, 635, 639, 641-643, 645, 649, 653, 655-656, 662, 664-666, 669-670, 672-673, 679-683, 687-688, 690-691, 694-695, 701, 703, 705, 709, 717-720, 722. **STP**: 3-5, 8, 12-13, 19-21, 23-26, 28, 31, 35-36, 38-41, 44, 46, 50, 57, 60, 62, 66-69, 74, 77-78, 80-82, 86, 88, 91, 95, 97-99, 101, 104-106, 110-113, 116, 119-124, 127-135, 137, 139, 141-144, 146-147, 149-153, 157-159, 164, 167-169, 171, 173, 180, 183, 186-188, 190, 195-199, 202-206, 208, 211-214, 216-217, 219-221, 229, 235-238, 240, 248, 252-253, 262, 265, 268, 270-271, 274, 280-281, 287, 293-294, 299, 307-308, 316, 320, 328, 334-335, 341, 343-344, 347-348, 355, 359, 361-362, 364-366, 368, 370. **1979** [246] **DE3**: 724, 729, 734-739, 744-745, 747-748, 754-757, 760, 762, 769, 771-772, 775, 777, 784, 786-787, 791-794, 797-799, 803-804, 813, 815-816, 822, 824. **NB**: 9-11, 15-19, 21-23, 29, 34, 37, 39-40, 46, 50, 54, 60-61, 63, 67-68, 73-75, 77, 79, 83-84, 87-88, 92, 95, 105, 112, 115-116, 118, 121, 135-137, 139-140, 142, 144-146, 149-150, 172-173, 175, 177, 179, 182-184, 189, 191-192, 195, 202-203, 207-208, 215, 230, 235-236, 240, 242, 249, 252-254, 258, 261, 264, 271, 273-274, 280, 284-285, 288-289, 295-297, 299-302, 306-309, 312, 314-315, 318-319. **1980** [95] **DE4**: 10-11, 16-19, 25, 29, 31, 38, 40-41, 46, 62-63, 73, 79, 82-87, 89-93, 103, 105, 107, 109, 119, 124, 126. **1981** [226] **DE4**: 135-144, 147-150, 152, 156-157, 159-161, 165, 171, 178, 180-195, 197-202, 205-207, 210, 214-215. **1982** [397] **DE4**: 222-243, 266, 269-270, 274, 277-278, 282, 284, 287, 295, 309-311, 317-318, 328, 340, 345, 355, 358-359. **HS**: 9, 17, 29, 33, 35, 37, 40, 43-45, 53, 57, 60, 68, 71, 80, 84, 86, 97, 109, 113, 115, 122, 128, 139, 143, 145, 147, 152, 158, 165, 168-169, 173, 176, 182, 191-192, 198, 201, 210, 213, 218, 227, 231-232, 241-242, 257, 264, 267, 271, 278, 283, 285, 290, 293, 295, 298, 310-313, 343, 345-346, 355, 357-362, 364-366, 370, 375, 410, 412, 421, 426, 431, 439-440, 444, 446, 450-451, 458-459. **1983** [394] **DE4**: 368, 370, 374-376, 386, 393, 395, 398, 408-409, 419, 423, 430, 444, 449-454, 457-458, 463, 467, 475, 491, 497-499, 502, 504-505, 507, 509, 511-513, 522, 524, 526, 531, 535-536, 540-541, 545, 552, 554. **GSA**: 3, 6-8, 23, 29, 41-43, 49-51, 60, 67, 69, 76-78, 80-81, 86-88, 91-94, 96-102, 105-108, 125-126, 130, 134-135, 138-141, 143-144, 146-154, 157, 159, 161-162, 168, 172-173, 177, 179-182, 185-187, 190, 197-201, 203, 205-206, 209-211, 215, 217-218, 222, 229, 236, 243-245, 248-250, 252, 254, 260, 263-266, 268-269, 271-273, 276, 280, 282, 287-288, 293-294, 303, 305-306, 311, 315-317, 319, 321, 323-324, 331, 335, 339-340. **1984** [483] **CV**: 6, 10, 13, 15, 20, 30, 34, 46, 48-50, 54-55, 57-59, 61-65, 70, 102, 117, 121, 127, 133, 135, 148, 151, 153, 158, 180, 182, 214, 236, 241, 248, 251, 254-257, 262-263, 265, 271, 273, 276-277, 282, 284, 288, 291, 293-294, 307. **DE4**: 565-566, 575-577, 582-583, 585-586, 588-590, 593, 596, 615, 617-618, 620-623, 629, 635-639, 641, 643, 645, 649, 654, 660, 662-663, 667, 676, 678, 693-694, 697-699, 704, 707-708, 710-711, 714-730, 732-733, 735, 740-743, 746-747, 749-751, 758. **HS2**: 10-12, 17, 27, 29-30, 60, 78-79, 82-83, 85, 88, 91, 93-97, 99, 106, 120, 141, 148-149, 154, 162, 167-

168, 170, 185, 188-193, 197-199, 201, 216, 218-219, 234, 237-239, 241, 247-248, 252, 257, 267, 275-277. **HS3**: 17, 22, 33, 54, 63, 79-83, 102-111, 113-116, 121-122, 124, 145, 158, 173, 188, 191, 208, 220, 227, 247, 254, 261. **1985** [2] **DE4**: 766, 775. **1988** [20] **DE4**: 777, 782-783, 785, 790, 801, 807, 812, 818, 820-822, 826-827.

poder pastoral

Para comprender las formas y el alcance del análisis foucaultiano del poder pastoral es necesario tener en cuenta, en primer lugar, que, para llevar a cabo este análisis, Foucault se sirve de un esquema conceptual que hunde sus raíces en la Antigüedad griega y judeocristiana: la oposición entre el *pastor* y el *político*. En segundo lugar, que es conducido hacia la cuestión del pastorado a partir de la noción de gobierno. Y en tercer lugar, que su tesis es que las formas de racionalidad del poder en el Estado moderno son una apropiación-transformación de las prácticas del poder pastoral. Más precisamente, la especificidad del Estado consiste en haber integrado en una forma jurídica nueva las técnicas individualizantes del poder pastoral (**DE4**, 229).

GOBIERNO DE LOS HOMBRES. Hasta el siglo XVI los términos "gobernar" y "gobierno" no tenían el sentido estatal que adquieren a partir de entonces: "Quienes son gobernados, pues, inicial y fundamentalmente, al menos a través de estas primeras localizaciones [del término], son los hombres" (**STP**, 126). La idea de un gobierno de los hombres, señala Foucault, no es una idea griega, sino que es necesario rastrearla en el Oriente precristiano, primero, y el Oriente cristiano, después. El gobierno de los hombres, entendido como poder pastoral, es decir, a partir de la relación entre el pastor y el rebaño, es esencialmente, tal como lo encontramos en la tradición judía, un poder de tipo religioso. Al respecto, Foucault señala tres diferencias fundamentales con la cultura griega: 1) Para los judíos, esta forma de poder no se ejerce sobre un territorio, sino sobre los hombres, sobre una multitud en movimiento. El dios griego, en cambio, es un dios territorial, *intramuros*, de la ciudad. 2) Mientras que los dioses griegos se caracterizan por su potencia resplandeciente, el poder del pastor es bienhechor. Es un poder que vigila y cuida. 3) Por último, el poder pastoral es individualizante, es decir, se ejerce sobre el rebaño en su conjunto, pero también sobre cada oveja en particular: *omnes et singulatim*, sobre todos y cada uno. "La Iglesia cristiana coaguló todos estos temas del poder pastoral en mecanismos precisos e instituciones definidas. Organizó realmente un poder pastoral a la vez específico y autónomo. Implantó los dispositivos dentro del Imperio Romano y organizó, en el corazón de este, un tipo de poder que no había conocido, creo, ninguna otra civilización. [...] Esta forma de poder, tan característica de Occidente, tan única, creo, en toda la historia de las civilizaciones, nació o al menos tomó como modelo el pastorado, la política considerada como una cuestión de pastorado" (**STP**, 133-134).

LA IMAGEN DEL PASTOR EN LA LITERATURA GRIEGA, PLATÓN. La imagen del pastor utilizada para ejemplificar la relación entre el soberano y sus súbditos se encuentra presente en la literatura griega: en el vocabulario homérico, en la tradición pitagórica, a partir de la relación etimológica entre *nomos* (ley) y *noméus* (pastor), y en la literatura política clásica. Respecto de esta última, en realidad, la metáfora del pastor está prácticamente ausente, excepto en Platón (**STP**, 142). Ella domina, en efecto, su diálogo titulado *El político*. Ahora bien, si dejamos de lado este diálogo, encontramos tres usos de la metáfora del pastor en los otros textos platónicos: los dioses son pastores, los magistrados son pastores, el buen magistrado es como un pastor. Al respecto, Foucault observa que, en primer lugar, el magistrado-pastor que aparece en *Las leyes* es un magistrado subordinado, no es el fundador de la ciudad ni el que le ha dado sus leyes esenciales; en segundo lugar, que, en la *República*, la imagen del magistrado-pastor es presentada como una caricatura. Ahora bien, en *El político* es precisamente el político quien aparece como un pastor. Ya no se trata sólo de los dioses, como al inicio del diálogo, ni de un magistrado subordinado. La estrategia discursiva de Platón consiste, sin embargo, en deshacerse de esta imagen común, difundi-

da en el mundo indoeuropeo, y reemplazarla por la del arte de tejer. En conclusión, la metáfora del pastor o se encuentra ausente del vocabulario político de la Grecia clásica o es, como sucede con Platón, explícitamente cuestionada (**STP**, 150).

EL PASTORADO CRISTIANO. A diferencia de la tradición griega, el tema del pastor sí domina la tradición judía; sin embargo, no existe en el judaísmo una institución pastoral propiamente dicha. El pastorado como tal ha sido una especificidad de la tradición cristiana. Fue definido en sus inicios como "técnica de las técnicas" y "ciencia de las ciencias", y conocido luego como "arte de las artes" y "régimen de las almas". Y, además, no fue la teología, sino el pastorado, lo que se presentó en sus orígenes como relevo de la filosofía (**STP**, 154). Toda la organización de la Iglesia terminó concibiéndose en términos pastorales y, característica absolutamente esencial, diferente del poder político. Más allá de las interferencias, a veces numerosas, el poder pastoral y el poder político no funcionan de la misma manera. "El soberano occidental es el César y no Cristo. El pastor occidental no es César, sino Cristo" (**STP**, 159).

FUENTES. Foucault remite a una serie de autores y textos que le han conferido al pastorado cristiano su especificidad característica: *Diálogo sobre el sacerdocio*, de Juan Crisóstomo; *Cartas*, de Cipriano; el *Libro de los oficios*, de San Ambrosio; *Regla pastoral*, de Gregorio Magno; *Instituciones cenobíticas*, de Juan Casiano; *Epistolario*, de San Jerónimo, y *Regla*, de San Benito (**STP**, 169-170).

ESPECIFICIDAD DEL PASTORADO CRISTIANO: SALVACIÓN, LEY, VERDAD. Foucault centra su análisis en torno a tres temas: las cuestiones de la salvación, de la ley y de la verdad (**STP**, 170). La salvación es un tema común a la ciudad griega y al oficio del pastor. En la concepción griega, como, por otro lado, también en la tradición judía, la relación con la salvación es concebida en términos globales: se salva o se castiga a la ciudad por su injusticia, o al pueblo por su ingratitud. La responsabilidad del rey o del pastor se aplica a la ciudad o al pueblo como un todo. En el pastorado cristiano, en cambio, la relación no es global, sino distributiva; concierne a todos y a cada uno (*omnes et singulatim*). Se trata, en definitiva, de una economía analítica de méritos y deméritos: el pastor debe dar cuenta de los actos de cada una de sus ovejas. En cuanto a la ley o, mejor, a la obediencia a la ley, nos encontramos con una concepción que está ausente en el mundo griego. En el pastorado, la obediencia, en efecto, es concebida como una dependencia integral: sumisión no a la ley en sí, sino a la voluntad de otro como mortificación de la voluntad propia. Se trata, en pocas palabras, de la sumisión de un individuo a otro. En cuanto a la verdad, también distanciándose de la concepción griega, su enseñanza debe estar orientada a dirigir la conducta cotidiana.

SUJETO. El pastorado constituye el preludio de la gubernamentalidad por la manera en que hace jugar el principio de la salvación, de la ley y de la verdad, y por los procedimientos analíticos de constitución de la subjetividad que pone en funcionamiento (**STP**, 188).

RESISTENCIAS AL PASTORADO, CONTRACONDUCTAS. Sobre la noción de contraconducta, véase: *Conducta*. • En la clase del 1 de marzo de 1978, de *Sécurité, territoire, population*, Foucault enumera cinco formas de resistencia, de contraconductas respecto de la instauración del poder pastoral: el ascetismo, las comunidades, la mística, la Escritura y la escatología (**STP**, 208-220). En cada una de estas formas, algunos de los elementos fundamentales del poder pastoral son puestos en cuestión. Así, en el caso del ascetismo, la autoridad o la presencia de otro en la relación consigo mismo es, si no imposible, innecesaria. Además, el ascetismo, a diferencia de las formas del poder pastoral, propone un rechazo del mundo y del cuerpo. Se trata de dos estructuras profundamente diferentes. Las comunidades, por su parte, desarticulan la división binaria, sobre la cual se apoya el funcionamiento del poder pastoral, entre sacerdotes y laicos. Ellas rechazan la autoridad del pastor y sus justificaciones teológicas. En cuanto a la mística, ella hace valer una experiencia que escapa a toda forma de poder pastoral. En el mismo

sentido, también el acceso personal a la Escritura, a la Biblia, sin la intermediación de los pastores, ha sido una forma de resistencia. Por último, también la escatología, con la esperanza en el advenimiento de un verdadero pastor, ha sido una manera de rechazar a los pastores de las instituciones religiosas. "Es decir que el cristianismo, en su organización pastoral real, no es una religión ascética, de la comunidad, de la mística, de la Escritura y, evidentemente, tampoco de la escatología" (**STP**, 218). • Tres observaciones al respecto son necesarias. 1) No hay que suponer que primero se instauró el pastorado y luego vinieron las contraconductas. El pastorado mismo fue una reacción contra una forma de contraconducta, la gnosis, pues existe "una correlación inmediata y fundacional entre conducta y contraconducta" (**STP**, 199). 2) Estas formas de resistencia tienen su propia especificidad, pero no son autónomas; se entrelazan con las luchas políticas y económicas. 3) Luego de la época de oro del pastorado cristiano, que se extiende de los siglos X-XI a los siglos XVI-XVII, cuando las formas del gobierno pastoral pasan a formar parte del Estado, las modalidades de contraconducta ya no serán contra la institución religiosa, sino contra las instituciones políticas (los objetores de conciencia, las sociedades secretas, las resistencias a la medicalización).

INDIVIDUALIZACIÓN, SUBJETIVIDAD. Las contraconductas no persiguen deshacerse del pastorado, del hecho de que los hombres sean gobernados de manera individualizante, sino que pretenden que sean gobernados de otra manera, de mejor manera. En este sentido, observa Foucault, es necesario tener en cuenta que, en Occidente, no se llega a ser individuo sino a través de estos procesos de subjetivación que toman forma en las prácticas del gobierno. "Hay que convertirse en sujeto para convertirse en individuo (en todos los sentidos de la palabra 'sujeto')" (**STP**, 237).

ESTADO MODERNO. En el siglo XVI, en la época de la Reforma y de la Contrarreforma, asistimos a una profunda transformación del pastorado cristiano; no se trata de una desaparición, pero tampoco de una transferencia global del poder pastoral al Estado, sino de una transformación del problema de la conducción en términos privados, en el campo de la filosofía, y en términos públicos, en el de la política. Foucault estudia esta apropiación-transformación a través de la razón del Estado y el liberalismo. • "Es muy significativo que la crítica política haya cuestionado al Estado por ser simultáneamente un factor de individualización y un principio totalitario. Basta observar la racionalidad del Estado naciente y ver cuál fue su primer proyecto de policía para darse cuenta de que, desde el comienzo, el Estado fue individualizante y totalitario. Oponerle al individuo y sus intereses es tan arriesgado como oponerle la comunidad y sus exigencias. La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Se enraizó, primero, en la idea de poder pastoral, luego en la razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación no puede venir del cuestionamiento a uno u otro de sus efectos, sino de las raíces mismas de la racionalidad política" (**DE4**, 161). • Véanse: *Biopoder*, *Biopolítica*, *Disciplina*, *Estado*, *Liberalismo*, *Norma*, *Policía*, *Razón de Estado*.

Pouvoir pastoral [109]: **1978** [80] **DE3**: 548-549, 561-562, 566, 587, 719. **STP**: 119, 128, 130-133, 139, 152-153, 157-159, 167-169, 173, 183, 187, 195, 198, 205, 208, 211, 214, 216-217, 219-220, 240. **1979** [1] **DE3**: 804. **1980** [1] **DE4**: 40. **1981** [8] **DE4**: 137, 139, 141, 144, 148-149, 161. **1982** [13] **DE4**: 229-231. **HS**: 44, 60. **1983** [3] **DE4**: 409, 545. **1984** [3] **CV**: 6. **DE4**: 629. **HS2**: 17.

policía

Junto con el nuevo aparato diplomático-militar que comienza a configurarse a lo largo de los siglos XVII y XVIII, la policía constituye el otro gran eje de la práctica gubernamental de la razón de Estado (véase el artículo correspondiente). En términos actuales, el primero se ocupa de la política exterior y la segunda, de la política interior (**STP**, 321). • Hacia finales del siglo XVI y comienzos del XVII, el término "policía" adquiere este nuevo sentido. Una se-

rie de autores dan cuenta de ello: Louis Turquet de Mayerne, Peter K. W. von Hohenthal, Johann von Justi. Según la definición que nos brinda este último, se trata del conjunto de "leyes y reglamentos que conciernen al interior de un Estado y que se ocupan de afirmar y de aumentar la potencia de este Estado, de hacer un buen uso de sus fuerzas" (**STP**, 321). • Según Turquet de Mayerne, todo buen gobierno debe tener cuatro grandes oficiales: un canciller que se ocupe de la justicia, un encargado del ejército, un superintendente al frente de las finanzas y un conservador y reformador general de la policía (**STP**, 327). Las funciones de este último son: ocuparse de la instrucción de los niños y los jóvenes, de los pobres, de la salud pública, de los accidentes, de las normas del comercio y de la fabricación, de los bienes inmobiliarios, etc. La finalidad de este funcionario es, en definitiva, la actividad del hombre en relación con el Estado y su control (**STP**, 329-330). • Según la recopilación de normas de policía en tres volúmenes llevada a cabo por Nicolas Delamare, la policía debe ocuparse de los siguientes dominios: la religión, las costumbres, la salud y las subsistencias, las ciencias y las artes liberales, el comercio, las manufacturas y las artes mecánicas, los domésticos y los obreros manuales, el teatro y los juegos, y el cuidado de los pobres (**STP**, 342). Foucault señala que esta multiplicidad de objetos concierne, por un lado, a los problemas urbanos, a la ciudad, y, por otro, al mercado, al intercambio de bienes y las condiciones de circulación (**STP**, 344). Desde esta perspectiva, se comprende cómo la práctica gubernamental de la policía estaba estrechamente asociada a la forma de racionalidad política propia del mercantilismo, que proponía, para el Estado, la población más numerosa posible, enteramente ocupada y con los salarios más bajos posible, para poder exportar a precios lo más competitivos posible. En pocas palabras, estaba estrechamente asociada a esa forma de racionalidad política cuyo objetivo fundamental era el fomento del comercio como técnica de importación de moneda. "No quiero decir que en este momento nació la ciudad-mercado, sino que se convirtió en el modelo de intervención estatal sobre la vida de los hombres. Creo que este es el hecho fundamental del siglo XVII" (**STP**, 346).

DERECHO, GOLPE DE ESTADO. Aunque la policía establece nuevos objetos de intervención política, sus métodos son, sin embargo, tradicionales: es el poder del rey que actúa directamente sobre sus súbditos de manera no judicial (**STP**, 347).

Police [1034]: **1954** [1] **MMPE**: 81. **DE1**: 168. **1961** [63] **HF**: 16, 72-73, 89-91, 103, 107-108, 111, 121, 123-124, 128, 131, 136, 139, 141, 150, 152, 170, 176, 181, 447, 496-498, 503, 527-528, 548, 554-556, 620, 667-669, 681-683, 687. **1963** [11] **NC**: 25-26, 30, 45, 78-79, 206, 208. **1966** [1] **DE1**: 531. **1969** [2] **DE1**: 762, 766. **1970** [4] **DE2**: 24, 108, 134. **1971** [38] **DE2**: 174, 194, 198-203, 206-208, 223, 228, 232. **LVS**: 40. **OD**: 37. **1972** [33] **DE2**: 283, 298, 317, 328-331, 334-335, 340, 343, 351, 353, 358, 366, 383-384. **1973** [15] **DE2**: 395, 398, 419, 437-439, 446, 452, 455-456, 465, 469. **1974** [46] **DE2**: 496, 502-503, 522, 526, 531-532, 593, 596, 598, 600, 604-605, 609, 654. **PP**: 37-38, 41, 52, 56, 62, 92, 97, 112, 117, 167, 194, 226, 262. **1975** [109] **AN**: 11, 35, 53, 81, 118, 144, 153, 257. **DE2**: 687, 689-690, 701, 716, 718, 724, 729-730, 744, 746-748, 761, 775, 795, 810. **SP**: 53, 63, 81-82, 88, 90, 99, 117, 119, 121-122, 124-125, 130, 144-145, 214-217, 262-264, 272, 283-288, 291, 313. **1976** [33] **DE3**: 7, 17, 34, 36, 68-69, 93-94, 120. **HS1**: 26, 35-36, 39, 185. **IDS**: 29, 72, 162, 167, 223. **1977** [51] **DE3**: 149, 151, 182, 211-213, 215, 220-221, 243, 246, 248, 250, 325, 333, 339, 341-342, 361, 366, 389, 394, 397, 406-407, 415-417. **1978** [419] **DE3**: 496, 632, 641, 657-659, 666, 668, 679, 683, 687, 696-697, 701, 712, 714-715, 721-722. **STP**: 46, 51-53, 55, 60-61, 84, 98, 113, 115, 126, 225, 284, 304, 311, 314, 317, 319-358, 360-362, 366-369. **1979** [84] **DE3**: 730-731, 741-742, 747-748, 757, 760, 770, 778, 795-796, 816-817, 825. **NB**: 3, 7-11, 16, 20, 38, 49, 53-54, 57, 61-62, 73, 88, 93-94, 105-106, 110, 165, 174-175, 184, 187, 269, 287, 309, 319. **1980** [2] **DE4**: 78, 86. **1981** [48] **DE4**: 130, 150, 153-159, 161, 203. **1982** [27] **DE4**: 230, 270-273, 275, 318, 336-337, 352. **1984** [4] **DE4**: 640, 667, 744, 762. **1988** [43] **DE4**: 781, 816, 820-826.

positividad

Foucault utiliza este término para referirse al análisis discursivo de los saberes desde un punto de vista arqueológico. Determinar la positividad de un saber no consiste en referir los discursos a la totalidad de la significación ni a la interioridad de un sujeto, sino a la dispersión y la exterioridad. Tampoco consiste en determinar un origen o una finalidad, sino las formas específicas de acumulación discursiva. La positividad de un saber es el régimen discursivo al que pertenece, las condiciones de ejercicio de la función enunciativa (**AS**, 163-167). "Así, desempeña el rol de lo que se podría llamar un 'a priori histórico'" (**AS**, 167). Véanse: *A priori histórico*, *Enunciado*, *Formación discursiva*.

Positivité [212]: **1957** [19] **DE1**: 136, 144, 147-149, 151, 153-154, 157-158, 161, 165. **1961** [26] **HF**: 80, 112, 158, 202, 208, 239-240, 243, 310, 319-320, 327, 466, 538, 552, 574, 627. **IAK**: 41, 43, 72, 74, 76. **1962** [1] **DE1**: 200. **1963** [5] **DE1**: 239. **NC**: VIII, 36, 125. **RR**: 160. **1964** [1] **DE1**: 340. **1966** [75] **DE1**: 486, 520-521, 523, 526, 537, 539. **MC**: 13-14, 37, 89, 177, 230, 232, 237, 251, 257, 264, 268-269, 292, 294, 307, 310, 324-328, 332, 344, 346, 348, 351, 357, 360-361, 364-367, 376-378, 383-386, 389, 391-393. **1967** [1] **DE1**: 615. **1968** [14] **DE1**: 688, 692-693, 719-723, 725. **1969** [53] **AS**: 148, 164-167, 169, 172, 177, 201-202, 210, 212, 219-221, 223-224, 230, 232, 234-236, 240, 242-246, 249, 251, 253-254. **DE1**: 783. **1970** [4] **DE2**: 34, 38, 89. **1972** [1] **DE2**: 282. **1975** [1] **DE2**: 750. **1976** [3] **DE3**: 44. **HS1**: 16, 113. **1978** [5] **DE3**: 432, 479, 638. **STP**: 70, 94. **1983** [1] **DE4**: 543. **1984** [1] **HS2**: 15. **1985** [1] **DE4**: 767.

práctica

En los artículos *Episteme* y *Dispositivo* hemos señalado que el dominio de análisis de Foucault son las prácticas. Las epistemes y los dispositivos son, en términos generales, prácticas. Las epistemes son prácticas discursivas, mientras que los dispositivos, por su parte, integran las prácticas discursivas y las no discursivas. El dispositivo como objeto de análisis aparece precisamente ante la necesidad de incluir las prácticas no discursivas (las relaciones de poder) entre las condiciones de posibilidad de la formación de los saberes o, para expresarlo de otro modo, para analizar el modo en que se articulan las prácticas discursivas con las no discursivas (**DE1**, 686). El dominio de las prácticas se extiende entonces del orden del saber al orden del poder. Finalmente, Foucault incluye también el estudio de las relaciones consigo mismo. Por ello se puede afirmar que, de hecho y aunque no siempre lo determine con precisión, utiliza el concepto de práctica desde sus primeras obras. Así, por ejemplo, *Histoire de la folie à l'âge classique* es un análisis del encierro o el asilo en términos de práctica; *La Naissance de la clinique*, un estudio histórico de la práctica médico-clínica; *Surveiller et punir*, un estudio histórico de las prácticas punitivas. • Ahora bien, a pesar de la importancia que el concepto de práctica tiene en sus obras, no encontramos en ellas ninguna exposición detallada de él; resulta necesario reconstruirlo a partir de otras indicaciones. • El primer texto a tomar en consideración para tal fin es "Qu'est-ce que les Lumières?" (**DE4**, 562-578). En este texto, Foucault plantea la necesidad de considerar la Modernidad como un *ethos* (véase: *Ethos*), es decir, como una actitud. Esta actitud debe traducirse en una serie de investigaciones a la vez arqueológicas y genealógicas acerca de las prácticas que nos constituyen históricamente. Foucault atribuye a estas investigaciones tres características, que, en definitiva, delimitan y definen lo que entiende por práctica. 1) *Homogeneidad*: Estas investigaciones no se ocupan de las representaciones que los hombres tienen de sí mismos o de las condiciones que los determinan, sino más bien de "lo que hacen y la manera en que lo hacen"; más precisamente aún, de "las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer" (**DE4**, 576). También podríamos hablar, en lugar de "racionalidad", de "regularidad". En *L'Archéologie du savoir*, Foucault se sirve frecuentemente del concepto de regularidad para caracterizar las prácticas discursivas (en **AS**, 98, por ejemplo). A propósito de la racionalidad o regularidad de las prácticas, habla del "aspecto tecnológico". También es necesario analizar la libertad con la que los sujetos

actúan en este sistema de prácticas: aquello que Foucault denomina "juego estratégico" (**DE4**, 576). 2) *Sistematicidad*: Estas investigaciones exigen, además, que se contemple sistemáticamente el dominio de las prácticas, es decir, que se tome en consideración el eje del saber (las prácticas discursivas), del poder (las relaciones con los otros) y de la ética (las relaciones del sujeto consigo mismo) en lo que tienen de específico y en su entrelazamiento. 3) *Generalidad*: Por último, las prácticas que Foucault estudia (las relaciones entre razón y locura, enfermedad y salud, crimen y ley) poseen un carácter recurrente. Sin embargo, no hay que interpretar esta generalidad o recurrencia como si se tratara de una realidad metahistórica cuya permanencia y variaciones habría que reconstruir a través de la historia. La generalidad de las prácticas es en sí misma una configuración histórica singular (**DE4**, 577). En este sentido, Foucault se refiere a una "reducción nominalista de la antropología filosófica" (**DE4**, 579). • Un segundo texto relevante es la introducción a *L'Usage des plaisirs*, el segundo volumen de *Histoire de la sexualité*. La historia de la sexualidad no es una historia ni de los comportamientos ni de las representaciones, sino de una experiencia, "si se entiende por 'experiencia' la correlación entre dominios de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad en una cultura" (**HS2**, 10). • El tercer texto a considerar es la introducción general a *Histoire de la sexualité*, "Préface à l'*Histoire de la sexualité*" (**DE4**, 578-584). Aquí, Foucault interpreta el análisis histórico de las formas de experiencia en términos de "pensamiento". "Por 'pensamiento' entiendo lo que instaura, en diferentes formas posibles, el juego de lo verdadero y de lo falso y, en consecuencia, constituye al ser humano como sujeto de conocimiento; lo que funda la aceptación o el rechazo de la regla y constituye al ser humano como sujeto social o jurídico; lo que instaura la relación consigo mismo y con los otros y constituye al ser humano como sujeto ético. Así entendido, no hay que buscar el pensamiento en las formulaciones teóricas, como las de la filosofía o la ciencia; este puede y debe ser analizado en todas las maneras de decir, de hacer, de conducirse, en las que el individuo se manifiesta y obra como sujeto de conocimiento, como sujeto ético o jurídico, como sujeto consciente de sí y de los otros. En este sentido, el pensamiento es considerado como la forma misma de la acción, como la acción en la medida en que esta implica el juego de lo verdadero y de lo falso, la aceptación o el rechazo de la regla, la relación consigo mismo y con los otros" (**DE4**, 579-580). • En síntesis, podemos decir que Foucault entiende por prácticas la racionalidad o la regularidad que organiza lo que los hombres hacen ("sistemas de acción en la medida en que están habitados por el pensamiento") (**DE4**, 580), que tiene un carácter sistemático (saber, poder, ética) y general (recurrente), y que por ello constituye una "experiencia" o un "pensamiento".

Pratique [2556]: **1954** [8] **MMPE**: 4, 15-16, 79-81, 110-111. **1957** [60] **DE1**: 121, 136, 139, 141, 146-156, 158. **1961** [148] **HF**: 21, 25, 59, 76, 80, 87, 103, 128-129, 131, 145, 151-152, 154, 158-159, 161, 165, 167-168, 171-174, 177, 179-180, 183-185, 192, 208, 210-211, 215, 217-218, 220, 223-228, 244-245, 258, 261-263, 277, 280, 282-283, 285, 291, 317, 330-331, 333, 344, 348, 351, 354, 358, 363, 375, 386-387, 390-392, 397, 400-401, 403-404, 410-412, 421, 453, 497, 507, 523, 526, 533, 556, 580, 587, 626-630, 641, 682, 684-686. **IAK**: 21-22, 26, 29, 32-33, 36, 46, 53, 60-61, 63, 65-66. **1962** [17] **MMPS**: 4, 15-16, 105. **1963** [56] **DE1**: 232, 269. **NC**: IX, 2-5, 14-16, 30, 33, 35, 44, 46-48, 50-51, 54-55, 57-58, 62, 68-71, 75, 78-79, 81-82, 84, 90, 92-93, 98, 105, 111, 113, 115, 127, 167, 184, 188, 205, 208, 210-212. **RR**: 203. **1964** [4] **DE1**: 372, 390, 416, 429. **1965** [2] **DE1**: 455-456. **1966** [26] **DE1**: 498, 541, 557, 559-560. **MC**: 7, 12, 99, 179, 185, 187, 208, 216, 218-219, 281, 308, 356, 387, 389. **1967** [5] **DE1**: 580-581, 590, 597. **1968** [51] **DE1**: 633, 651, 655, 658-659, 679, 683, 687-695, 699-700, 707, 722-723. **1969** [131] **AS**: 17, 19, 22, 24, 46, 57, 63, 65-66, 68, 70-71, 73-74, 83, 90-91, 96, 98-99, 101, 106, 153, 160, 168, 171-172, 189-190, 202-204, 206, 212-215, 221, 227-228, 230, 233-235, 237-240, 242-247, 249, 251-255, 261, 266, 272-274. **DE1**: 753-754, 758, 763, 772, 775-778, 783, 785, 787, 792, 801, 827, 843, 845. **1970** [9] **DE2**: 8, 20, 31, 51, 80, 119, 122, 134. **1971** [78] **DE2**: 147, 158, 163, 166, 168, 170, 176, 183, 207-209, 211, 213-214, 217, 219, 225, 227,

241, 244. **LVS**: 37, 43, 55, 58, 62, 67, 69, 82-83, 87-89, 91, 93, 97, 100, 102, 104-105, 112, 114, 128-130, 143, 166, 170, 173, 179, 207, 231, 233. **OD**: 35, 55, 62-63, 66, 71. **1972** [49] **DE2**: 248, 257-258, 268, 271, 282-283, 297, 307-309, 317, 319-320, 338, 344-346, 350, 352, 358, 360, 362, 369, 376, 380-381, 390-393. **1973** [12] **DE2**: 397, 407, 422, 437, 445, 457, 462-464, 466, 468-469. **1974** [248] **DE2**: 474, 481-482, 518, 524, 529-530, 536, 540-541, 556, 573, 577, 582, 585-586, 591-592, 594-596, 602-603, 607-608, 619, 623, 631-632, 634-638, 640-641, 644-645, 661-662, 664, 667, 673-674, 676, 678, 680-681, 685-686. **PP**: 8-10, 13-15, 17-18, 21, 27-30, 32-33, 35-36, 52, 54, 66, 68-69, 71, 75, 88, 100, 102, 105-107, 113, 117, 123, 125, 127-128, 131-134, 137, 148, 156, 158, 164, 168, 170-172, 175, 177-178, 183, 189-190, 196-199, 205, 209, 212-214, 217-218, 221, 225, 233-236, 238-239, 241-242, 244-245, 248-250, 255, 257, 259, 261, 265, 267, 269, 272, 278-280, 285-287, 289, 294, 297-299, 307, 314, 319, 329. **1975** [174] **AN**: 7-11, 14-15, 19, 22-23, 30-31, 35-36, 38-41, 52, 55-57, 59, 63, 65, 91, 95, 102, 123, 128, 130, 148-149, 155, 165-166, 169-171, 173, 177-178, 182-185, 187, 198, 202, 205, 207-209, 226, 234, 238, 245, 253, 284. **DE2**: 688, 693-696, 709, 736, 738-739, 745, 749, 758-759, 775, 777-779, 808, 810-811, 813-815, 825. **SP**: 20, 22, 24-25, 27-28, 36, 43-46, 53, 55, 59-60, 65, 71, 76, 79, 84, 91, 99-102, 104, 121, 128, 159, 161-162, 165, 170, 179, 185, 200, 210, 216, 254-256, 263, 282, 285, 290, 302. **1976** [88] **DE3**: 8, 13-14, 16, 29, 44, 47-48, 51, 59, 70, 74-75, 77-78, 80, 84, 109, 114. **HS1**: 12, 27, 46, 59, 72, 77, 79, 83-84, 88-89, 91, 108, 142, 147, 157, 171-172, 197-198, 205. **IDS**: 4, 7, 11, 42, 50, 57, 61, 64, 66, 69, 74, 85-86, 89, 94-95, 129, 136, 145, 154, 158-159, 161, 175, 214, 218. **1977** [48] **DE3**: 133, 135, 141, 154, 160, 163, 166, 193, 209, 212-213, 222, 233, 238, 299, 306, 308-310, 322, 334, 336-337, 340-341, 345, 348-349, 362-364, 380, 389, 395-396, 412, 414, 419, 421, 426. **1978** [140] **DE3**: 437, 453-454, 459, 465, 486, 490-492, 502-503, 508, 512, 517, 521, 525, 527, 537-538, 554, 564, 572, 577, 585, 590, 608-609, 618, 621, 640, 649, 672, 674-675, 678, 704. **STP**: 5-6, 8, 11, 35-36, 60-61, 71-72, 75, 78, 82, 96, 105, 120, 135, 169, 173, 177, 181-182, 184-185, 188, 193, 197, 201, 206-207, 213, 215, 236, 251-254, 256, 263, 266, 271-272, 278, 281-282, 287, 293, 297, 313, 324, 326-327, 341-343, 345, 349, 354, 359, 361-362, 366. **1979** [124] **DE3**: 726-727, 729, 749, 758, 762, 764, 795-796, 805, 808, 811, 813, 818-823. **NB**: 4-7, 9-10, 12-15, 17-19, 23-24, 30-31, 33-36, 38, 41-42, 54-55, 57, 60-61, 63, 65, 70, 81, 87, 91, 131-132, 136, 143, 151-153, 176, 184, 218, 254, 271, 273, 284, 296, 299-300, 314, 320. **1980** [34] **DE4**: 13, 15, 18, 21-22, 24, 26-27, 29-30, 36, 40, 46-47, 51, 54, 60, 67-68, 77, 126-127. **1981** [16] **DE4**: 133, 148-149, 152, 169-170, 173, 178, 202, 204, 207-209, 215-216. **1982** [344] **DE4**: 221-222, 224-225, 246, 275-277, 281, 285, 287, 293, 306, 309-310, 318, 328, 331-332, 335-336, 354, 357-358, 361-363, 365. **HS**: 4, 16, 18, 32, 44, 46-50, 56, 59, 73-74, 79-80, 83, 85-96, 104-106, 108-111, 113-115, 117, 121-123, 125-126, 131-133, 138-139, 144, 147-151, 155-156, 158, 163-164, 166, 170, 173, 175, 180, 183, 192, 197, 199-202, 205, 207, 209, 213, 217, 220, 228-229, 233, 235, 239, 243, 245, 249, 284, 286, 301-305, 313, 315-317, 319, 323-324, 338-340, 342, 344-345, 347, 349, 352, 358, 363, 367, 369, 371-375, 377, 386, 395, 398-399, 402-403, 407, 411, 415, 421, 427-429, 436, 442-443, 445-446, 448, 457, 459-462, 468. **1983** [197] **DE4**: 376-377, 387, 392, 396-397, 400-402, 404-405, 410-411, 416, 419-421, 425, 428-430, 440, 449, 452, 460, 463-464, 466, 468, 472, 478, 481-483, 490, 500, 509, 511, 514, 520, 531, 533, 539-540, 546-547, 549, 554-556, 558. **GSA**: 14, 31, 35, 46, 51, 102, 125, 141-142, 146, 148, 172-173, 177, 179-180, 192, 200, 202, 211, 213, 222-224, 226, 229-230, 232-233, 235, 253, 264-267, 269-272, 278, 280, 282, 284-286, 300, 303-304, 308-309, 311-314, 318, 324, 326, 329-332, 337-338, 340, 342-343. **1984** [461] **CV**: 5-11, 13-14, 23-24, 33-34, 37, 42, 56, 61-62, 67, 70-71, 74-75, 79-80, 88, 112, 114, 118-119, 125, 134-135, 138, 141, 145-146, 151-153, 155, 157, 159, 167-170, 172-175, 178, 181, 185-187, 189, 191, 195-196, 208, 214, 216-219, 222-223, 226-228, 231-232, 234, 236-237, 240-241, 247, 258, 261, 264, 267-268, 273, 276, 278, 281-283, 286, 288-289, 304-306, 309. **DE4**: 566, 570, 574-575, 578-579, 582, 585, 587, 592, 595-596, 598, 612-613, 617, 620, 625, 627, 631, 633, 636, 638, 641-642, 644, 647, 656-657, 660, 666-667, 669-671, 673, 680, 688, 691, 693, 700, 708-714, 718-719, 727, 731, 736-737, 742-743, 747-749,

754. **HS2**: 9-10, 13, 18, 21, 23, 30-33, 35, 39, 45, 47, 52-53, 55-57, 63-65, 67-68, 73, 82, 85, 87, 89, 91, 96, 100-102, 105, 107, 111-114, 116-119, 121-123, 125, 129, 131-133, 136, 140, 160-162, 165, 167, 170, 173, 181, 185, 187, 200, 202, 208, 210-213, 216-217, 230, 234, 236, 266-267, 273-274, 278. **HS3**: 15, 17, 19, 21, 24, 29, 37, 41, 43-44, 57-59, 67-69, 73-77, 89-90, 92-93, 96, 101, 108, 110-111, 116, 121, 123, 141-143, 145-146, 153, 174-175, 180, 184, 191, 198, 200, 202, 208, 210, 212, 215, 219-220, 225, 229-231, 236, 241, 251-253, 260, 263-264, 269, 271, 273. 1988 [26] **DE4**: 784-785, 787, 794-795, 797-800, 803, 807-808, 812-813, 818, 821, 823-824, 827.

prisión

MODELOS PUNITIVOS. Además de *Surveiller et punir*, Foucault ha dedicado al tema de la prisión o, más exactamente, a la historia del castigo los cursos dictados en el Collège de France en 1971-1972 ("Théories et institutions pénales") y 1972-1973 ("La Société punitive"). El primero de ellos reviste un carácter preliminar y preparatorio. En este curso, como en el del año precedente (*Leçons sur la volonté de savoir*, 1970-1971), se ocupa de la relación saber-poder: ningún saber se forma sin un sistema de comunicación, de registros, de acumulación, que es una forma de poder vinculada a otras formas de poder, y, por otra parte, ningún poder funciona sin apropiarse de formas de saber. "En este nivel, no está el conocimiento de un lado y la sociedad de otro, o la ciencia y el Estado, sino las formas fundamentales del 'saber-poder'" (**DE2**, 389-390). En "La Société punitive" se ocupa de dos formas de saber-poder: la investigación y el examen (véanse los artículos respectivos). El año precedente se había ocupado de la medida en la Grecia clásica. Como veremos, el interés de Foucault por el tema de la prisión se articula en torno a la misma cuestión, es decir, el funcionamiento de las formas de saber-poder. La prisión ha sido el modelo institucional de la sociedad de examen, y su funcionamiento ha sido el modelo institucional de la sociedad disciplinaria. • Ahora bien, para situar el nacimiento de la prisión, Foucault parte del análisis de las formas clásicas del castigo. En este sentido, distingue cuatro tácticas punitivas y cuatro formas sociales correspondientes: 1) el exilio (expulsión más allá de las fronteras, confiscación de bienes), 2) la compensación (conversión del delito en una obligación financiera), 3) la exposición (la marca, el signo visible sobre el sujeto castigado) y 4) el encierro. Aunque es posible encontrar todas estas formas en las diferentes épocas y sociedades (de hecho, las encontramos en la Época Clásica), se distinguen, respectivamente, cuatro tipos de sociedades según la técnica punitiva que han privilegiado: sociedades de destierro (la sociedad griega), de resarcimiento (las germánicas), sociedades que marcan (las occidentales de fines del Medioevo) y sociedades que encierran (la sociedad moderna) (**DE2**, 456-457). • Según Foucault, las diferentes formas de encierro que se practicaban hasta fines del siglo XVIII no revestían un carácter penal; más bien se situaban fuera del sistema judicial. En el siglo XIX, en cambio, la prisión se convierte en la forma general del castigo. Esta implantación de la prisión ha sido acompañada desde el inicio por críticas y cuestionamientos: la prisión impide que el sistema judicial pueda controlar la aplicación de las penas; al mezclar a diferentes condenados forma una comunidad homogénea de criminales; al suministrar techo y comida a los detenidos puede convertirse en un lugar de atracción para los delincuentes; a causa de los hábitos que impone puede provocar que los condenados se dediquen definitivamente a la criminalidad (**DE2**, 458-459). A pesar de estas críticas y de los proyectos de reforma que pretendieron darles solución, lo que resultaba criticable terminó imponiéndose como una fatalidad del sistema carcelario. "Es necesario preguntarse cómo ha sido posible esta inversión; cómo los efectos denunciados y criticados, a fin de cuentas, han podido ser considerados como los datos fundamentales para un análisis científico de la criminalidad; cómo pudo suceder que la prisión, institución reciente, frágil, criticable y criticada, haya podido enraizarse en el campo institucional con una profundidad tal que el mecanismo de sus efectos haya podido ofrecerse como una constante antropológica; cuál es finalmente la razón de ser de la

prisión; a qué exigencia funcional respondió" (**DE2**, 460).

LOS REFORMADORES. Esta interrogación múltiple acerca de la prisión resulta tanto más necesaria porque la prisión no puede ser vista como el resultado de la reforma penal que comienza en la segunda mitad del siglo XVIII y que se cristaliza en los nuevos códigos penales del siglo XIX. Ninguno de los reformadores del sistema penal propone la prisión como forma universal del castigo: ni Beccaria, ni Servan, ni Le Peletier de Saint-Fargeau, ni Brissot. Ahora bien, según Foucault, el movimiento de reforma de la penalidad que se esboza a partir de la segunda mitad del siglo XVIII no puede ser interpretado en términos de humanización de las penas (**SP**, 80). Es necesario tener en cuenta, por un lado, la nueva política de las ilegalidades (véase: *Ilegalidad*); por otro, el discurso de los reformadores, estratégicamente coincidente. No se trata simplemente de una crítica de la crueldad del suplicio, sino de una nueva economía del poder. "En síntesis, a partir de Beccaria, los reformadores en su gran mayoría han tratado de definir la noción de crimen, el rol de la parte pública y la necesidad de la punición sólo a partir del interés de la sociedad o sólo a partir de la necesidad de protegerla. El criminal lesiona, ante todo, a la sociedad; al romper el pacto social se constituye en ella como un enemigo interior" (**DE2**, 461). Por ello, porque el castigo no deriva de la falta, sino de la lesión infringida a la sociedad, cada sociedad debe modular la escala de las penas. Debe, además, asegurar que la pena cumple con la función de protección de la sociedad; toda severidad suplementaria constituye un abuso. En todo caso, en la mentalidad de los reformadores, la pena está orientada hacia el exterior y hacia el futuro: se trata de impedir que el crimen se repita. En este sentido, nos encontramos con tres grandes modelos punitivos: la infamia, el talión y la esclavitud en favor de la sociedad. En ellos la prisión no es de ninguna manera la forma general del castigo, aunque a veces aparezca como instrumento. • Partiendo de la idea de contrato social y de la concepción del delincuente como aquel que lo rompe, los reformadores han propuesto toda una semiotécnica del castigo que reposa sobre seis principios generales: 1) La regla de la cantidad mínima: quienes cometen crímenes lo hacen persiguiendo cierta ventaja que creen obtener. Si se vinculara con la idea de crimen una desventaja mayor, este dejaría de ser deseable. Basta, entonces, una cuasi equivalencia para evitar el crimen. 2) La regla de la idealidad suficiente: lo que debe aumentarse no es la realidad corporal de la pena, sino su representación. 3) La regla de los efectos laterales: la pena debe lograr sus efectos en aquellos que no han cometido crímenes. 4) La regla de la certeza perfecta: hay que vincular la idea de cada crimen y de sus ventajas con la de sus inconvenientes precisos. 5) La regla de la verdad común: hay que despojar al aparato judicial de sus prácticas inquisitoriales y abrir los procedimientos a la razón común, a todas las verdades; basta que sean evidentes y sensibles al sentido común. 6) La regla de la especificación óptima: es necesario ordenar todas las infracciones, reunirlas y clasificarlas (**SP**, 96-101).

EL NACIMIENTO DE LA PRISIÓN. Según Foucault, la forma-prisión como mecanismo esencial del panoptismo moderno preexiste a su utilización sistemática en las leyes penales; fue elaborada en el proceso general de disciplinarización de la sociedad hacia fines del siglo XVIII (véase: *Panóptico*). En pocas palabras, se formó con la sociedad moderna. En el paso del siglo XVIII al XIX colonizó finalmente el aparato judicial hasta convertirse en la base del edificio penal; el momento en el que la nueva legislación definió el poder de castigar como un poder general de la sociedad que se ejerce sobre todos sus miembros (una justicia igual para todos y un aparato judicial autónomo) (**SP**, 233-234). A partir de entonces, a pesar de los inconvenientes, la prisión se ha impuesto con una evidencia tal que no se sabe con qué se la puede reemplazar. Para Foucault, esta evidencia se apoya sobre sus dos funciones. La primera de ellas es la privación de la libertad; en efecto, en una sociedad en la que la libertad es un bien que pertenece a todos, su privación se presenta como la más igualitaria de las penas. Además, al medir el tiempo de privación de la libertad, la prisión traduce en términos económicos la herida que la infracción ha producido a la socie-

dad. La segunda función es la transformación de los individuos. La prisión es como "un cuartel más estricto, una escuela sin indulgencia, una fábrica sombría; pero, en última instancia, nada cualitativamente diferente" (**SP**, 235). Sin embargo, desde sus comienzos ha sido objeto de teorías y de reformas (**SP**, 237-238). • Según la expresión de Louis-Pierre Baltard citada por Foucault (**SP**, 238), las prisiones deben ser instituciones completas y austeras, un reformatorio integral donde toda la existencia del individuo es recodificada; mucho más, entonces, que la simple privación de la libertad y que los mecanismos de representación de los reformadores (**SP**, 239). Foucault señala tres principios fundamentales de la organización de las prisiones en los que aparece este excedente respecto de la simple privación de la libertad. 1) *El aislamiento.* Se trata de un aislamiento respecto del mundo exterior y también entre los detenidos. "El aislamiento asegura el cara a cara del detenido con el poder que se ejerce sobre él" (**SP**, 240). Es una individualización coercitiva mediante la interrupción de toda relación que no pueda ser controlada por el poder que vigila. 2) *El trabajo.* No se trata, sin embargo, del trabajo concebido como ejemplo y reparación social, como lo entendían los reformadores, sino de los efectos que este produce en la mecánica humana: una máquina "que transforma al detenido violento, sin reflexión, en una pieza que desempeña su función con perfecta regularidad" (**SP**, 245). El trabajo debe asegurar la sujeción al aparato de producción. 3) *Un instrumento de modulación de las penas.* La prisión permite "modular la pena según las circunstancias y dar al castigo la forma más o menos explícita de un salario" (**SP**, 247). De esta manera, la duración de la pena se ajusta a la transformación útil del detenido. • Este "excedente" de la prisión respecto de la privación de la libertad tiene su raíz "en el hecho de que precisamente se exige a la prisión el ser 'útil', en el hecho de que la privación de la libertad (esta apropiación jurídica de un bien ideal) debió ejercer desde el inicio una función técnica positiva: realizar la transformación de los individuos. Y para esta operación el aparato carcelario recurrió a tres grandes esquemas: el esquema político-moral del aislamiento individual y de la jerarquía, el modelo económico de la fuerza aplicada a un trabajo obligatorio, el modelo técnico-médico de la curación y la normalización; la celda, la fábrica, el hospital. El margen por el cual la prisión excede la detención está colmado, de hecho, por las técnicas de tipo disciplinario. Y este suplemento disciplinario respecto de lo jurídico es lo que, en suma, se llama lo 'penitenciario'" (**SP**, 251). Este "excedente" no se instaló sin dificultades, pero terminó imponiéndose. Para Foucault, la razón de ello hay que buscarla en el hecho de que a través de lo penitenciario la justicia criminal ingresó en el campo de las relaciones de saber. La prisión es, de hecho, un lugar de observación de los individuos, un sistema de documentación individualizante y permanente. "Pero ello implica que el aparato penitenciario, con todo el aparato tecnológico del que se acompaña, lleva a cabo una curiosa sustitución: de las manos de la justicia recibe un condenado; pero aquello sobre lo que se debe aplicar no es, ciertamente, la infracción ni tampoco exactamente el infractor, sino un objeto diferente y definido por variables que, al menos al inicio, no eran tenidas en cuenta en la sentencia, porque sólo eran pertinentes para una tecnología correctiva. Este otro personaje por el que el aparato penitenciario sustituye al infractor condenado es el *delincuente*" (**SP**, 255). Mientras que el infractor se caracteriza por sus actos, el delincuente se caracteriza por su vida. • Foucault considera el año 1840, y más exactamente el 22 de enero de ese año, como la fecha en la que culmina la formación del sistema carcelario. Se trata del día de la inauguración oficial de la colonia de Mettray: "la forma disciplinaria más intensa, el modelo en el que se concentran todas las tecnologías coercitivas del comportamiento" (**SP**, 300). "Es la emergencia o, más bien, la especificación institucional y como el bautismo de un nuevo tipo de control (a la vez conocimiento y poder) sobre los individuos que se resisten a la normalización disciplinaria" (**SP**, 303). El momento es contemporáneo del nacimiento de la psicología científica (Weber). En pocas palabras, se trata del período de normalización del poder de normalización, período en el que el universo carcelario se une a todos los mecanismos disciplinarios que funcionan de manera di-

seminada en la sociedad. Esta transposición ha tenido varios efectos mayores: 1) Se establece una graduación lenta, continua e imperceptible que permite pasar del desorden de la infracción, como trasgresión de la ley, a la distancia respecto de una regla, de una media, a la exigencia de la norma. 2) Lo carcelario permite reclutar a los grandes delincuentes. 3) Lo carcelario vuelve natural el poder de castigar y reduce el umbral de tolerancia de la penalidad. Mezcla sin cesar el arte de rectificar y el derecho de castigar. 4) Lo carcelario hace valer una nueva forma de *ley* entendida como composición de legalidad y de naturaleza, de prescripción y de constitución: la norma. 5) "El tejido carcelario de la sociedad asegura, a la vez, las apropiaciones reales del cuerpo y su perpetua puesta en observación; es, por sus propiedades intrínsecas, el aparto de castigo más conforme a la nueva economía del poder y el instrumento para la formación del saber del que esta misma economía tiene necesidad" (**SP**, 311). 6) Todo esto explica, más allá de sus controversias, la extrema solidez de la prisión (**SP**, 305-313).

UNA HISTORIA POLÍTICA DEL CUERPO. Para Foucault, la historia de la penalidad en el siglo XIX no forma parte de la historia de las ideas morales, sino de la historia general del cuerpo. La sustitución del suplicio por la prisión es la sustitución del cuerpo marcado por el enderezado, cuyo tiempo es medido y sus fuerzas, ordenadas en torno al trabajo. La prisión y la fábrica son, en este sentido, correlativas. Por ello la medicina, como ciencia de la normalidad del cuerpo, se ha instalado en el corazón de la práctica penal. Pero la prisión no es sólo un capítulo de la historia del cuerpo, sino, más bien, de las relaciones entre el cuerpo y el poder político. En este sentido, para Foucault habría que escribir una *física* del poder, una nueva *óptica* (órgano de vigilancia generalizada y constante), una nueva *mecánica* (aislamiento y reagrupamiento de los individuos), una nueva *fisiología* (definición de las normas, exclusión de lo que no se conforma a ellas, intervenciones correctivas) (**DE2**, 469).

LA JUSTIFICACIÓN DE LA PRISIÓN: LA DELINCUENCIA. Como dijimos, la prisión ha sido, desde el inicio, objeto de críticas y denuncias: no disminuye la tasa de criminalidad, provoca la reincidencia, fabrica delincuentes, favorece la organización del medio delictivo, etc. (**SP**, 269-273). Pero la respuesta a estas críticas ha sido proponer nuevamente la prisión (**SP**, 275-276). La prisión no corrige; más bien constituye una población marginalizada que sirve para controlar las irregularidades y las ilegalidades que no pueden ser toleradas: al convertir las ilegalidades en la infracción de la ley, al integrar a los delincuentes al sistema general de vigilancia, al canalizar a los delincuentes hacia las regiones de la población que requieren una mayor vigilancia (**DE2**, 269-270; **SP**, 282-283). "Si, entonces, retomamos la cuestión del inicio: ¿por qué esta extraña institución de la prisión, por qué esta elección por una penalidad cuya disfunción ha sido enseguida denunciada? Quizá sea necesario buscar una respuesta por este lado: la prisión tiene la ventaja de producir delincuencia, y ser instrumento de control y de presión sobre la ilegalidad, pieza no despreciable en el ejercicio del poder sobre el cuerpo, elemento de esta física del poder que ha suscitado la psicología del sujeto" (**DE2**, 470). • Para la relación entre procedimientos disciplinarios, formas de saber y ciencias humanas, véase: *Disciplina*. Para completar el análisis foucaultiano de la forma-prisión, véase: *Panóptico*.

Prison [1041]: **1954** [2] **DE1**: 70, 106. **1961** [23] **HF**: 25-26, 96, 104, 147, 153, 163-164, 182, 344, 444, 449, 451, 501, 525, 576, 583, 602, 655, 681. **1962** [4] **DE1**: 184, 222. **MMPS**: 80. **1963** [2] **NC**: 79, 81. **1964** [1] **DE1**: 409. **1966** [2] **DE1**: 504, 530. **1967** [1] **CUH**: 35. **1968** [2] **DE1**: 637, 661. **1969** [3] **AS**: 60. **DE1**: 761, 794. **1970** [3] **DE2**: 19, 109, 117. **1971** [44] **DE2**: 174-181, 193-194, 196-197, 204-206, 208-209, 230, 232, 236-237. **1972** [61] **DE2**: 297-303, 306, 310-313, 317, 319, 322, 330, 336, 350-353, 358-359, 386-389. **1973** [88] **DE2**: 394-395, 397, 401, 405, 426-428, 430-432, 435, 437-441, 444, 453, 457-464, 466, 468-470. **1974** [93] **DE2**: 505-506, 525-531, 533, 592, 595, 602-603, 609-611, 613-614, 619-621, 661. **PP**: 30, 35, 61, 75-76, 78, 87, 92, 191. **1975** [358] **AN**: 25-26, 29-31, 50, 72, 133, 138, 260. **DE2**: 687-688, 714, 716-718, 722, 724-729, 731, 740-742, 744-747, 749, 751, 759, 774-777,

780, 792, 795, 805-806, 818. **SP**: 14, 16, 18-19, 21, 26, 34-36, 55, 110, 116-117, 119-123, 125-130, 133-134, 184, 206, 225, 229, 231, 233-255, 258-260, 262, 267-273, 275-277, 281-284, 286-287, 289, 291, 293, 295, 300-301, 303-309, 312-314. **1976** [36] **DE3**: 7, 36, 65-71, 86-88, 93-94, 111. **HS1**: 65. **IDS**: 8, 167. **1977** [41] **DE3**: 140, 157, 164, 191, 253, 255, 262, 285-286, 289, 292, 294-295, 300, 308-309, 330, 332, 341, 346, 359, 361, 366, 389-390, 393, 399, 402, 413, 416. **1978** [62] **DE3**: 445, 457, 466, 473-474, 480-481, 508, 529, 534-535, 542-544, 551, 568, 599, 628, 631, 633, 654, 666, 670, 673, 693, 696. **STP**: 121, 124, 223, 288. **1979** [59] **DE3**: 757, 764, 766, 780, 782, 802, 806-809, 811-818. **NB**: 36, 136, 214. **1980** [49] **DE4**: 7-8, 10, 13-15, 20-24, 27, 31, 35-36, 46, 78, 80-81, 83, 85-86, 88, 105, 122. **1981** [21] **DE4**: 131, 180, 195-196, 202, 204, 206-207, 209. **1982** [13] **DE4**: 277-278, 280, 319, 351-352. **HS**: 175, 177, 179, 201, 215. **1983** [13] **DE4**: 399, 472, 522-523. **GSA**: 293. **1984** [59] **CV**: 69, 72, 91-92, 102, 105, 221. **DE4**: 636-637, 639-641, 643, 645, 657, 662, 664, 669, 688-689, 691-693, 695, 748-749, 760. **HS3**: 28, 112. **1988** [1] **DE4**: 779.

psicagogia

Véanse: *Parresia*, *Pedagogía*.

Psychagogie [35]: **1982** [9] **HS**: 378, 390. **1983** [26] **GSA**: 180, 281-282, 298, 304, 307-309, 325, 331-332, 335.

psicoanálisis

En los textos de Foucault encontramos frecuentes referencias al psicoanálisis. Ninguna de ellas, sin embargo, encara una exposición más o menos sistemática de los conceptos psicoanalíticos; son más bien observaciones desde la propia perspectiva de Foucault. En general, y desde sus primeros escritos, se trata de observaciones de carácter crítico.

EVOLUCIÓN, HISTORIA. En *Maladie mentale et personnalité*, Foucault insiste en la necesidad de comprender la enfermedad mental a partir del "hombre mismo". Más precisamente, la enfermedad mental no puede ser disociada de la historia concreta, de la relación entre el sujeto y los conflictos sociohistóricos a los que este se encuentra enfrentado (véase: *Locura*). Sólo a partir de la historia resulta comprensible el mecanismo de formación y el sentido de la enfermedad mental. En pocas palabras, la alienación histórica es la condición de posibilidad de la alienación psicológica. Por ello, Foucault distingue y opone evolución e historia, desarrollo de la naturaleza y condiciones socioculturales. La regresión psicológica, como involución, es sólo un efecto provocado por las condiciones históricas; es sólo la descripción de la enfermedad mental, no su explicación. Desde esta perspectiva, encontramos varias referencias críticas al psicoanálisis. • El error originario del psicoanálisis consiste en no haber distinguido suficientemente la dimensión evolutiva de la histórica. Algunos análisis se inscriben en la primera (como los *Tres ensayos sobre teoría sexual*, de Freud) y otros, en la dimensión de la historia individual (como *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, también de Freud) (**MMPE**, 37). • El psicoanálisis ubica el origen de los conflictos (traumas, mecanismos de defensa, angustia) en las fronteras de la mitología: la lucha entre el instinto de vida y el instinto de muerte, entre el placer y la repetición, entre eros y tánatos. Pero de este modo erige los datos del problema como principio de solución (**MMPE**, 86). • Con la noción de inconsciente, el psicoanálisis sólo penetra en los mecanismos internos de la enfermedad recurriendo a las astucias del instinto y a la latencia del pasado (MMPE, 108). • Es una psicoterapia abstracta: se desarrolla en un medio artificial, atribuye un sentido psicológico a los conflictos reales del individuo y propone soluciones sustitutivas (**MMPE**, 109).

PSIQUIATRÍA, ANTIPSIQUIATRÍA. *Histoire de la folie à l'âge classique* no llega hasta la aparición del psicoanálisis; sin embargo, numerosas observaciones vinculan a este con la historia de la locura y de la sinrazón. Como expusimos en el artículo *Locura*, para Foucault el gesto "liberador" de Pinel es en realidad un nuevo modo de sujeción de la locura en las estructuras del asilo moderno y del discurso psiquiátrico. • "Freud desplazó hacia el médico todas las estructuras que Pinel y Tuke

habían acomodado en la internación. [...] El médico, como figura alienante, sigue siendo la clave del psicoanálisis" (**HF**, 631). • El psicoanálisis sólo busca reubicar, modificándolas, las relaciones de poder de la psiquiatría tradicional (**DE2**, 639). • A diferencia de la psicología, el psicoanálisis restituye a la medicina la posibilidad de un diálogo con la sinrazón. Freud, en efecto, aborda la locura a partir de su lenguaje (**HF**, 428). De este modo, sustituye la mirada asilar que vigila por la palabra indefinidamente monologada del vigilado. Pero en esta sustitución, en la reciprocidad no simétrica de un lenguaje sin respuesta, conserva la antigua estructura no recíproca del asilo (**HF**, 605). • La ausencia del lenguaje en la estructura del asilo clásico (la regla del silencio) tiene como correlato la confesión, el reconocimiento de la culpa. Aunque el psicoanálisis recupere el lenguaje de la locura en el monólogo psicoanalítico, las formulaciones también serán del orden de la culpa (**HF**, 616). • "El psicoanálisis puede desenlazar algunas formas de la locura; permanece ajeno al trabajo soberano de la sinrazón. No puede ni liberar ni transcribir ni, con más razón, tampoco explicar lo que hay de esencial en este trabajo" (**HF**, 632). • En la misma línea deben ubicarse las consideraciones de Foucault acerca del psicoanálisis como empresa despsiquiatrizadora. Véase: *Despsiquiatrización*. • Acerca del surgimiento del psicoanálisis en relación con el estudio de la histeria llevado a cabo por Charcot, véase: *Psiquiatría*.

CONTRACIENCIAS HUMANAS. Del psicoanálisis como contraciencia humana nos ocupamos en el artículo *Hombre*.

SEXUALIDAD, FAMILIA. El primer volumen de *Histoire de la sexualité*, *La Volonté de savoir*, es, en gran medida, una descripción del dispositivo de sexualidad; según Foucault, la historia de este dispositivo "puede valer como arqueología del psicoanálisis" (**HS1**, 172). El psicoanálisis, según esta historia, desempeña varias funciones en el dispositivo de sexualidad: es un mecanismo que articula la sexualidad en el sistema de la alianza, se opone a la teoría de la degeneración, funciona como elemento diferenciador en la tecnología general del sexo, confiere un nuevo sentido al antiguo procedimiento de la confesión. • Foucault distingue entre el dispositivo de sexualidad y el de alianza; para una exposición detallada de ambos, véase: *Sexualidad*. Este último se estructura en torno a un sistema de reglas que definen lo permitido y lo prohibido; busca mantener la ley que rige el juego de las relaciones; concierne al nexo entre los miembros de la pareja con estatus definido; está fuertemente articulado con la economía a través de la circulación y transmisión de la riqueza. El dispositivo de sexualidad, en cambio, funciona según técnicas móviles y polimorfas; engendra una extensión permanente de las formas de control; concierne a las sensaciones del cuerpo, a la cualidad de los placeres; está vinculado a la economía de manera múltiple y a través del cuerpo (**HS1**, 140-141). A pesar de que el dispositivo de alianza y el de sexualidad se opongan término a término, Foucault no sostiene que este último haya sustituido al primero, sino que el dispositivo de sexualidad se ha articulado sobre el sistema de alianza. Ahora bien, para Foucault, el psicoanálisis ha sido uno de los mecanismos por los cuales se ha producido esa articulación (**HS1**, 148-150). • El psicoanálisis rompe con el sistema de la degeneración (véase: *Degeneración*) y retoma el proyecto de una tecnología médica del instinto sexual, pero independientemente de sus correlaciones con los fenómenos de la herencia (**HS1**, 157-158). En este sentido, el psicoanálisis ha sido contemporáneo de la articulación de una red administrativa y judicial contra las prácticas incestuosas. Y el descubrimiento del Edipo ha sido contemporáneo de las leyes que organizan jurídicamente la declinación de la autoridad paterna (**HS1**, 171-172). • Foucault aborda detalladamente la cuestión del psicoanálisis como tecnología del instinto en *Les Anormaux*, en la clase del 12 de marzo de 1975.

LIBERACIÓN, NORMALIZACIÓN. "Lo que yo digo es que sería peligroso suponer que Freud y el psicoanálisis, al hablar de sexualidad, al despejar mediante sus técnicas la sexualidad del sujeto, realizan con todo derecho una obra de liberación. La metáfora de la liberación no parece apropiada para definir la práctica psicoanalítica; por ello, he intenta-

do hacer una arqueología de la confesión y de la confesión de la sexualidad, y mostrar cómo las técnicas esenciales del psicoanálisis preexisten (la cuestión de la originalidad no es importante) dentro del sistema de poder" (**DE2**, 813-814). Respecto del psicoanálisis como forma de normalización o de familiarización y no de liberación, Foucault se apoya especialmente en la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari *El anti-Edipo* (**DE2**, 779; véase: *Deleuze*). Acerca de la relación entre las técnicas de la confesión y el psicoanálisis, véase: *Confesión*.

FENOMENOLOGÍA. Por haber desconocido que como hecho de expresión la experiencia onírica necesariamente involucra una estructura de lenguaje, el psicoanálisis freudiano nunca pudo captar el sentido de los sueños de manera completa (**DE1**, 71). Acerca de esta cuestión, véanse: *Antropología*, *Fenomenología*.

Véanse: *Deleuze*, *Edipo*, *Freud*, *Lacan*.

Psychanalyse [445]: **1954** [39] **DE1**: 70-71, 73-74, 76, 78-80, 90-91, 95-97. **MMPE**: 23, 37, 41, 43-45, 48, 86, 108-109. **1957** [26] **DE1**: 127-128, 133-134, 141-143, 146, 152-153, 168, 170. **1961** [18] **HF**: 123, 428, 456, 472, 545, 605, 608, 616, 627, 629, 631-632. **1962** [14] **DE1**: 195. **MMPS**: 23, 37, 41, 43-44, 48, 93, 97. **1963** [3] **DE1**: 271. **NC**: VI, XIII. **1964** [5] **DE1**: 417-418, 428, 430. **1965** [8] **DE1**: 440, 442-443, 447-448. **1966** [37] **DE1**: 521, 541, 555, 557. **MC**: 59, 372, 385-393. **1967** [6] **DE1**: 567, 570, 576-577. **1968** [1] **DE1**: 658. **1969** [8] **AS**: 22, 270. **DE1**: 789, 805-806, 809. **1970** [4] **DE2**: 80, 101, 112, 135. **1971** [13] **DE2**: 168-169, 242. **LVS**: 108. **OD**: 12, 80. **1972** [3] **DE2**: 318, 374. **1974** [58] **DE2**: 540, 542, 554, 623-624, 626, 628, 639-641, 661-662, 683, 686. **PP**: 88, 123, 137-138, 169, 189, 198, 221, 231, 284, 330, 336. **1975** [56] **AN**: 27, 49, 94, 96-97, 100, 102, 124, 152-153, 158, 253, 256-257. **DE2**: 724, 738, 758-759, 769, 777, 779, 792, 813-815, 818. **1976** [36] **DE3**: 52, 77, 89-90, 115. **HS1**: 12, 148-150, 157, 170-172, 197-199, 209. **IDS**: 7, 10-11, 20. **1977** [46] **DE3**: 132, 155, 163, 166, 202, 235, 253, 290, 292, 295-296, 314-315, 319-321, 325, 337, 344-345, 348, 358, 372, 423. **1978** [17] **DE3**: 429, 442, 459, 526, 553-556, 590, 622, 675. **1979** [3] **DE3**: 768, 774. **NB**: 38. **1980** [5] **DE4**: 52, 58, 118. **1981** [8] **DE4**: 170, 196, 204. **1982** [15] **HS**: 27, 30-31, 41, 89, 180-181. **1983** [5] **DE4**: 433, 435, 437. **1984** [10] **DE4**: 665-667. **1985** [1] **DE4**: 763.

psicología

Una marcada presencia y preocupación por temas psicológicos dominan los primeros trabajos de Foucault –*Maladie mentale et personnalité*, *Maladie mentale et psychologie*, por supuesto, y también dos artículos de 1957, posteriores al primero: "La Psychologie de 1850 à 1950" (**DE1**, 120-137) y "La Recherche scientifique et la psychologie" (**DE1**, 137-158)–. En todos estos textos la psicología es presentada en términos problemáticos. En este sentido, las consideraciones de Foucault pueden inscribirse en el amplio debate de la época acerca de la metodología de las ciencias humanas. De este modo, *Maladie mentale et personnalité* comienza con la oposición entre una patología orgánica y otra mental, y la existencia de una metapatología que domina ambas y cuyas dificultades sólo pueden ser superadas a partir de una reflexión sobre el hombre concreto (al respecto, véase: *Locura*). En "La Psychologie de 1850 à 1950", Foucault aborda las dificultades metodológicas de la psicología desde su herencia filosófica. La psicología del siglo XIX heredó del Iluminismo dos exigencias: la de alinearse con las ciencias de la naturaleza y la de encontrar en el hombre la prolongación de las leyes que rigen los fenómenos naturales. Para expresarlo de otro modo, se trata de las exigencias de que el camino del conocimiento científico pase por la determinación de relaciones cuantitativas, formulación de hipótesis, verificación experimental, y de que el ser del hombre se agote en su ser natural (**DE1**, 120). Según Foucault, la historia de la psicología hasta mediados del siglo XX es la historia paradójica de las contradicciones entre el proyecto de ser una ciencia como las ciencias naturales y el postulado según el cual el hombre no es sólo un ser natural. En efecto, como consecuencia de la exigencia científica de objetividad, la psicología ha sido conducida a abandonar la idea de que el hombre esté sometido a la objetividad na-

tural; por ello, ha debido reformular sus métodos y su proyecto como ciencia. En esta breve historia de la psicología que es "La Psychologie de 1850 à 1950", la conclusión de Foucault es la misma que en *Maladie mentale et personnalité* y que en la primera parte de *Maladie mentale et psychologie*: ni el esfuerzo por construir una psicología que se apoye en la causalidad estadística (el conductismo) ni el esfuerzo por una reflexión antropológica sobre la existencia pueden liberar a la psicología de sus contradicciones; sólo una reflexión sobre el hombre concreto y su historia concreta puede allanar su camino. • A partir de los presupuestos de la filosofía del siglo XVIII, la psicología pudo definirse como una ciencia del alma, de la conciencia o del individuo. De este modo, se oponía a la fisiología como el alma al cuerpo, y a la sociología como el individuo a la colectividad. En la época de Schopenhauer y Nietzsche la psicología se opone a la filosofía como la conciencia al inconsciente. A partir de Freud, sin embargo, esta oposición se reorganiza (**DE1**, 440). Pero el descubrimiento del inconsciente "no es una extensión de la psicología; es realmente la confiscación, por parte de la psicología, de la mayor parte de los dominios que cubrían las ciencias humanas; de este modo, se puede decir que, a partir de Freud, todas las ciencias humanas se han convertido, de una manera u otra, en ciencias de la *psykhé*" (**DE1**, 441). • Posteriormente, Foucault reorienta el análisis de la problemática metodológica de la psicología en dos direcciones (esta afirmación concierne sólo a la primera parte de *Maladie mentale et psychologie*, que retoma el texto de la primera parte de *Maladie mentale et personnalité*). Por un lado, según afirma en *Les Mots et les choses*, las anfibologías metodológicas de la psicología provienen de su situación epistémica, más precisamente, del hecho de que la psicología es una proyección de la biología hacia la analítica de la finitud, es decir, de la posición del *hombre* en la episteme moderna (al mismo tiempo sujeto y objeto del saber). De ello nos ocupamos en el artículo *Hombre*. Por otro lado, las dificultades metodológicas de la psicología o, más precisamente, su estatuto científico son analizados por Foucault desde un punto de vista histórico-político, esto es, a partir de las relaciones entre el saber y el poder, entre prácticas discursivas y prácticas no discursivas. En esta línea se ubican *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Surveiller et punir*, el primer volumen de *Histoire de la sexualité* y *Les Anormaux*. En términos generales, nuestro autor se ocupa del rol de la psicología en la formación y el funcionamiento de las formas modernas del poder. Mientras que en *Les Mots et les choses* analiza las condiciones de posibilidad de la psicología como práctica discursiva, en los otros textos mencionados las prácticas en general (discursivas y no discursivas) aparecen como condiciones de posibilidad del conocimiento psicológico. Como hemos expuesto en el artículo *Poder*, Foucault enfoca su análisis en el entrelazamiento mutuo entre formas de saber y formas de poder. Así, en *Histoire de la folie à l'âge classique* se lleva a cabo una arqueología de la psicología a partir de la experiencia de la locura. La psicología aparece en esta obra como la composición de un discurso liberador y una práctica de sujeción (véase: *Locura*). "En la reconstitución de esta experiencia de la locura, una historia de las condiciones de posibilidad de la psicología se ha escrito como por sí misma" (**DE1**, 166). En *Surveiller et punir* se plantea que la psicología ha sido posible a partir de la formación de la disciplina moderna y, a su vez, el conocimiento psicológico ha hecho posibles las disciplinas (véase: *Disciplina*). *Les Anormaux* analiza las relaciones entre el discurso psicológico y las prácticas de normalización (véase: *Psiquiatría*). • Ahora bien, en ambas reorientaciones de la problemática de la psicología es necesario tener presente la posición de Foucault acerca de la cuestión del sujeto (véanse: *Hombre*, *Subjetivación*), es decir, el cuestionamiento de la noción cartesiana de sujeto y de todas sus reelaboraciones (fenomenología, existencialismo). En este sentido, el método de análisis de Foucault debe ser considerado profundamente antipsicológico. Al responder una pregunta acerca, precisamente, de la exigencia de desprenderse de todo psicologismo, afirma: "Se debe poder hacer un análisis histórico de las transformaciones del discurso sin tener que recurrir al pensamiento de los hombres, a su modo de percepción, a sus hábitos, a las influencias que han sufrido, etc." (**DE1**, 773). • Es necesaria una última

observación para comprender la posición de Foucault respecto de la psicología. En *Les Mots et les choses* las condiciones discursivas de posibilidad de la psicología se ubican en la disposición epistémica del siglo XIX. En *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Surveiller et punir*, *La Volonté de savoir* y *Les Anormaux* –en lo que se podría llamar, más que una arqueología, una "genealogía de la psicología", es decir, en un análisis histórico de las prácticas en general–, la historia de la psicología es comprensible sólo a partir de una historia que se remonta mucho más allá del Iluminismo, que comienza con las prácticas de sí mismo en la Antigüedad y continúa con la reelaboración de estas prácticas en la época helenística, en el cristianismo y en los siglos XVII y XVIII. "Les diría que no pienso que sea necesario tratar de definir la psicología como ciencia, sino, quizá, como una forma cultural que se inscribe en toda una serie de fenómenos que la cultura occidental ha conocido desde hace bastante tiempo y en los cuales han podido nacer cosas como la confesión, la casuística, los diálogos, discursos, razonamientos que se podían tener en ciertos círculos de la Edad Media, los cursos de amor o también en algunos círculos del siglo XVII" (**DE1**, 438).

• Además de cuanto hemos expuesto en este artículo, para tener una visión más comprehensiva de la problemática de la psicología en los textos de Foucault, es necesario remitirse a los siguientes artículos: *Disciplina*, *Episteme*, *Freud*, *Hombre*, *Locura*, *Poder*, *Psicoanálisis*, *Psiquiatría*, *Sexualidad*.

Psychologie [623]: **1954** [42] **DE1**: 66-67, 73, 79-81, 83, 87-88, 101, 110, 113. **MMPE**: 1, 5, 11, 13, 16, 20, 23, 37, 51, 54, 87, 91, 110. **1957** [208] **DE1**: 120-158, 165-166. **1961** [82] **HF**: 130, 159, 172, 174, 201, 210, 343, 374, 412, 427-428, 471-472, 547-548, 560-562, 565-568, 605, 648-649, 653-654, 663. **IAK**: 14, 23, 35-37, 39, 46, 69-72. **1962** [49] **DE1**: 191, 195. **MMPS**: 1, 5, 11, 13, 16-17, 20, 23, 37, 51, 54, 87-90, 95, 99, 102-104. **1963** [4] **DE1**: 232, 279, 282. **NC**: 201. **1964** [7] **DE1**: 356-357, 386, 402, 428-429. **1965** [60] **DE1**: 438-441, 444-448. **1966** [26] **DE1**: 517, 540, 546-547, 557. **MC**: 237-238, 269-270, 344, 356, 366, 369-371, 378, 382-383, 389, 391. **1967** [3] **DE1**: 573, 577, 580. **1968** [12] **DE1**: 630, 653, 659-660, 674, 726-727. **1969** [9] **AS**: 26, 64, 182, 252. **DE1**: 773, 809, 833, 838. **1970** [3] **DE2**: 104, 107, 119. **1971** [5] **DE2**: 157. **LVS**: 61, 94, 109, 252. **1973** [7] **DE2**: 396-397, 405, 437-438, 470. **1974** [27] **DE2**: 471, 483, 492, 542, 595, 620. **PP**: 15, 58, 87-88, 145, 167, 187-188, 205, 258-259, 282, 292, 298, 334. **1975** [22] **AN**: 101, 142, 153, 215, 219, 244, 274, 302-303. **DE2**: 717, 738, 771. **SP**: 226-228, 259, 302-303, 313. **1976** [10] **DE3**: 87, 97. **HS1**: 46. **IDS**: 19-20, 54. **1977** [6] **DE3**: 272, 287, 294, 297, 358, 369. **1978** [9] **DE3**: 462, 553, 556, 587, 660. **STP**: 46, 160, 231. **1979** [7] **DE3**: 724. **NB**: 36, 38, 250, 265, 274. **1980** [2] **DE4**: 62, 118. **1981** [6] **DE4**: 147, 199, 203-204, 208. **1982** [7] **DE4**: 255-258, 293. **HS**: 242. **1983** [5] **DE4**: 391, 527, 530. **1984** [5] **DE4**: 608, 616, 629, 650, 730.

psiquiatría

Foucault se ha ocupado extensamente de la historia de la psiquiatría. Como hemos expuesto en el artículo *Locura*, aunque las consideraciones sobre la historia de esta disciplina no estén ausentes, en *Maladie mentale et personnalité* y en la primera parte de *Maladie mentale et psychologie* el interés de Foucault se centra mayormente en las condiciones para una comprensión de la enfermedad mental a partir de las contradicciones histórico-sociales en las que el individuo o el "hombre concreto" se encuentra inmerso; en *Histoire de la folie à l'âge classique*, de las experiencias de la locura hasta la aparición de la psiquiatría; y en el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, *La Volonté de savoir*, de la formación del dispositivo de sexualidad. En *Le Pouvoir psychiatrique* y *Les Anormaux* (teniendo en cuenta los textos publicados hasta el presente), el análisis de Foucault se centra, en cambio, en la historia de la disciplina. Ahora bien, no se trata de una historia de los conceptos ni tampoco, estrictamente hablando, de las instituciones psiquiátricas, sino de las prácticas psiquiátricas (véase: *Práctica*), es decir, de los dispositivos de saber y poder en torno a la locura y al loco. En estos últimos dos textos, además, el análisis de las prácticas psiquiátricas trasciende el ámbito de la locura, extendiéndose hacia la constitución de lo que se llama, en términos generales, "anormali-

dad" y de lo que Foucault denomina "función-psi".

EL PODER PSIQUIÁTRICO

1) DESPLAZAMIENTOS. *Le Pouvoir psychiatrique* se presenta como la continuación del trabajo comenzado con *Histoire de la folie à l'âge classique*, como un "segundo volumen" (**PP**, 14). *Histoire de la folie à l'âge classique* llega hasta Pinel y el nacimiento del asilo; *Le Pouvoir psychiatrique* comienza con Pinel y el asilo y extiende el análisis todo a lo largo del siglo XIX hasta Charcot. Pero, como observa el propio Foucault (**PP**, 14-18), a pesar de esta continuidad, entre el "primer" y el "segundo" volumen existen importantes diferencias: a) *Representación/dispositivo de poder. Histoire de la folie à l'âge classique* es un análisis de representaciones; se privilegia la percepción de la locura. En este sentido, forma parte del género "historia de las mentalidades". *Le Pouvoir psychiatrique*, en cambio, coloca como punto de partida del análisis los dispositivos de poder; más precisamente, se trata de estudiar esos dispositivos como productores de enunciados, de analizar las relaciones entre estos y los juegos de verdad. b) *Violencia, institución, familia*. Foucault no propone abandonar estas nociones, pero sí desplazarlas. *Violencia*: Esta noción parece sugerir que habría un poder "bueno" en la medida en que actuase sin violencia y, sobre todo, si fuese un poder no físico. Sin embargo, para Foucault, el cuerpo es esencial al poder. "Todo poder es físico y hay una conexión directa entre el cuerpo y el poder político" (**PP**, 15). Además, la noción de violencia también sugiere que el uso de una fuerza desequilibrada no forma parte del juego racional y calculado de poder. Y, sin embargo, un poder físico, una fuerza, es siempre irregular y, al mismo tiempo, forma parte de un cálculo. *Institución*: Esta noción, a los ojos de Foucault, presenta dos dificultades. Por un lado, en el funcionamiento del poder son más importantes las diferencias potenciales (redes, corrientes, relé, puntos de apoyo) que los reglamentos institucionales. Por otro lado, partir de la institución implica suponer la existencia de los individuos y de las colectividades; pero ellos, de hecho, son efectos de las tácticas de poder de las que forman parte las instituciones. *Familia*: En el caso de esta noción, no sólo asistimos a un desplazamiento, sino a una corrección. En efecto, en *Histoire de la folie à l'âge classique*, Foucault sostiene que la familia ha sido el modelo de la institución asilar. Ahora, en cambio, rectifica esta afirmación. La conexión entre psiquiatría y familia es más tardía, de finales del siglo XIX, no del XVIII.

2) ASILO Y DISCIPLINA. LAS ESCENAS DE CURACIÓN. Foucault centra gran parte de sus análisis en lo que denomina las "escenas de curación". Ellas han desempeñado un papel fundamental durante los primeros veinticinco o treinta años del siglo XIX, período fundacional de la psiquiatría (**PP**, 30-32). "Por 'escena', no hay que entender un episodio teatral, sino un ritual, una estrategia, una batalla" (**PP**, 34). Estas escenas han evolucionado, se han transformado a lo largo de la historia de las "disciplinas psi" (psiquiatría, psicología, psicoanálisis). Al respecto, Foucault establece una tipología cronológica: a) las escenas de la protopsiquiatría (finales del siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX); b) las escenas del "tratamiento moral" (1840-1870); c) las escenas de curación con el descubrimiento de la hipnosis y el análisis de la histeria; d) las escenas psicoanalíticas; e) las escenas de la antipsiquiatría. Todas mantienen una vinculación estrecha con la escena que Foucault considera fundacional del saber psi, la de Jorge III de Inglaterra. En el análisis de todas ellas busca mostrar cómo los dispositivos disciplinarios han sido la condición histórica de formación del saber psi. • El curso se abre no con una escena histórica, sino con la descripción de un asilo ideal, elaborada por François-Emmanuel Fodéré. Este texto se refiere a la construcción de un asilo. Pero, se pregunta Foucault, ¿qué sucede dentro de este escenario? Allí debe reinar el orden, que rodea los cuerpos, los penetra, los trabaja, hasta llegar a las "mórbidas fibras del cerebro" (**PP**, 4). Este orden es necesario, en primer lugar, para la constitución del saber del médico (la observación exacta, por ejemplo, requiere un esquema perceptivo de regularidades: distribución de los cuerpos, de los gestos, de los comportamientos, de los discursos); el saber psi sólo es posible dentro de una distribución regulada del poder. En segundo lugar, para

la operación terapéutica. En el asilo, la instancia médica funciona primero como poder antes que como saber. En cuanto al primer punto, el texto de Fodéré resulta muy significativo respecto de los criterios para elegir al personal médico: que tenga un bello aspecto físico, noble y masculino, cabellos oscuros y emblanquecidos por la edad, miembros y un abdomen que anuncien la fuerza y la salud, una voz fuerte y expresiva. Estos requisitos son necesarios para que su presencia haga efecto sobre aquellos "que se creen por encima de los demás" (**PP**, 5-6). Requisitos similares valen para el resto del personal, para quienes desempeñan las funciones de vigilancia, para el personal de servicio. Toda esta red, que va desde el médico a los enfermeros y al personal de servicio, debe servir para imponer a los "locos" la autoridad anónima del reglamento o la voluntad particular del médico. Foucault insiste sobre todo en este aspecto táctico, de orden y fuerza, que constituye esencialmente el asilo. El loco, antes que ser un problema de conocimiento y de curación, plantea el problema de una victoria. Es necesario, en efecto, dominar la fuerza del que "se cree por encima de los demás". En este sentido, hay que subrayar que es la *fuerza*, y no el *error* (como sucedía en los siglos precedentes de la Época Clásica), el criterio con el que se percibe la locura. Ahora no se trata de reconocer el error, sino de situar el punto donde la fuerza de la locura emerge: la característica fuerza de los "furiosos", de los instintos y de las pasiones; la manía concebida como una lucha entre ideas, el melancólico dominado por la potencia de una idea particular, etc. En cuanto al segundo aspecto, la curación, se trata de una sumisión, de poner a alguien bajo la dependencia de otro que ejerce sobre él la *fuerza* de su *autoridad* mediante sus cualidades físicas y morales. La curación, en efecto, no pasa por el reconocimiento médico de las causas de la enfermedad; lo que se aplica no es una técnica terapéutica, sino el enfrentamiento entre dos fuerzas. Ese enfrentamiento debe suscitar en el alienado, además, un segundo combate, en el plano de sus ideas y representaciones, entre su delirio y el castigo. Finalmente, sólo cuando ha sido sometido surge la verdad. Se trata de lo que se denominó en la época el "tratamiento moral", del cual el inglés John Haslam fue uno de sus teóricos y representantes principales. Foucault hace notar, por otro lado, las diferencias entre el proceso de formación de la psiquiatría y el de la clínica. En el caso de la clínica, por esta misma época, se estaba constituyendo un modelo epistemológico de la verdad médica (**PP**, 13).

3) SOBERANÍA Y DISCIPLINA: LA ESCENA DE JORGE III. En *Histoire de la folie à l'âge classique* son numerosas las referencias a aquella que se toma habitualmente como la escena fundadora de la psiquiatría moderna o, simplemente, de la psiquiatría, cuando, en Bicêtre, Pinel lleva a cabo la "liberación" de los locos. A partir de ese momento, los locos, los "furiosos", ingresan en el camino de la curación. El capítulo IV de la tercera parte de *Histoire de la folie à l'âge classique*, "Nacimiento del asilo", está especialmente dedicado al "gesto de Pinel". Más allá de cuáles hayan sido las intenciones del médico, Foucault insiste en el carácter ambiguo del gesto, esto es, en los nuevos modos de sujeción de la locura liberada (véase: *Locura*). En *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault elige otra escena para describir el gesto fundacional de la psiquiatría. Ella se sitúa en 1788 y se encuentra narrada en la obra del propio Pinel, en el *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, del año 1800. Se trata de la curación de Jorge III, rey de Inglaterra. Foucault se interesa particularmente en esta escena y la analiza en detalle, porque, a partir de ella, describirá el paso de un dispositivo de poder a otro, de la soberanía a la disciplina. En efecto, en esta escena se enfrentan la macrofísica de la soberanía (característica de un poder posfeudal y preindustrial) y la microfísica de la disciplina (**PP**, 28). Veamos el análisis de la escena de Jorge III. a) La "destitución". Nos encontramos, en primer lugar, con una especie de destitución, de coronación al revés. Quien lleva a cabo el tratamiento le advierte a Jorge III: "ya no eres más soberano, debes ser dócil y sumiso". Los colchones, con los que se cubren los muros de la habitación en la que se aloja a Jorge III, también desempeñan su función en esta operación de destitución. Ellos aíslan al rey del mundo exterior y le impiden transmitir sus órdenes. Son una especie de "puesta entre paréntesis" de su poder sobe-

rano. b) Pero esta destitución, según observa Foucault, no es como la que podemos encontrar en un drama de Shakespeare. Aquí, el rey no está sometido a otro poder soberano, sino a una forma diferente de poder: "anónimo, sin nombre, sin rostro, es un poder repartido entre diferentes personas" (**PP**, 23). c) El punto en el que se lleva a cabo el paso de un poder de soberanía, en vías de desaparecer, al poder disciplinario, en su proceso de constitución, lo encontramos en el enfrentamiento entre la fuerza salvaje del rey "destituido" y la de los servidores, disciplinada y serena. d) Esta fuerza disciplinada de los servidores está al servicio del rey, pero desconectada de su voluntad. Ella no debe obedecer a la voluntad del rey, sino del médico. e) El gesto insurreccional de Jorge III. En estas condiciones, Jorge III retoma el gesto de protesta propio de los más pobres entre los pobres: arroja sus inmundicias al poder médico cuando entra en el cuarto. f) En ese momento, ingresa uno de los servidores, sujeta al rey a la cama, lo desnuda, lo lava y se retira. Según Foucault, se trata de una escena de suplicio invertida. Pero aquí el agresor no es ejecutado, sino dominado. No nos encontramos con un cuerpo muerto, sino con uno limpio y verdadero. De acuerdo con Pinel, a partir de entonces se produce una curación sólida y duradera. • Como vemos, en esta escena no hallamos ni descripción, ni análisis, ni diagnóstico, ni conocimiento verdadero de la enfermedad del rey, sino un enfrentamiento de fuerzas o, mejor, la confrontación entre dos dispositivos de fuerza, de sumisión a la voluntad de otro. En este sentido, esta escena es comparable a la de la "liberación de Pinel". También en este caso, se trata del paso de un dispositivo de poder a otro: de una relación de poder del orden de la violencia (prisión, cadenas) a otro (la disciplina). La escena de Jorge III se inscribe, además, en toda una serie de "escenas de curación" que encontramos en los textos de Haslam, Pinel, Esquirol y Fodéré, entre otros (**PP**, 33). • A partir de la descripción de la escena de Jorge III, Foucault se ocupa de las modalidades de ejercicio del poder en los dispositivos de soberanía y en los disciplinarios; esboza, además, las grandes líneas de una historia de la disciplina, hasta la extensión de esos mecanismos en el siglo XVIII. Al respecto, véanse: *Disciplina*, *Soberanía*.

4) FAMILIA Y ASILO. Establecido el contexto en el que nace el asilo, esto es, la extensión de los dispositivos disciplinarios, Foucault se ocupa del funcionamiento del asilo o, más bien, de las especificidades que lo caracterizan. El análisis se articula en torno a las relaciones entre el asilo y la familia; puesto que: a) el asilo mantuvo una relación específica con la familia; b) ha sido el lugar de un determinado discurso verdadero, y c) sobre todo, estas dos especificidades se apoyan mutuamente, esto es, el discurso verdadero que se forma dentro del espacio asilar es un discurso de la familia y sobre la familia (**PP**, 96). Ahora bien, la relación entre asilo y familia no es lineal; ha sufrido profundas transformaciones. En la historia de esta relación es necesario distinguir una primera etapa, la situación del asilo en la protopsiquiatría (Pinel, Fodéré, Esquirol), y otra, donde asistimos al doble movimiento de familiarización de la psiquiatría y del asilo, y de psiquiatrización de la familia. "[...] contrariamente a una hipótesis demasiado fácil, que yo mismo había sostenido, según la cual el asilo se había constituido como una prolongación del modelo familiar, el del siglo XIX funcionó según un modelo de micropoder cercano a lo que se puede denominar poder disciplinario, que es en sí mismo, en su funcionamiento, completamente heterogéneo a la familia" (**PP**, 123). Es necesario señalar que el eje en torno al cual se ha llevado a cabo la psiquiatrización de la familia ha sido la niñez, la infancia. En relación con los hijos, se dota a la familia de una mirada psicológica de vigilancia y de la función de decidir entre lo normal y lo patológico. En esta transformación, la familia importó muchos de los mecanismos e instrumentos disciplinarios que se habían desarrollado en el ámbito del asilo: atadura de manos, exigencia de mantenerse derecho, control de la estatura, de los gestos, de las conductas, etc. (**PP**, 124). A continuación, desarrollamos las dos etapas de esta transformación. a) *Asilo y familia en la protopsiquiatría*. Foucault concentra su análisis en los cambios que introduce la ley francesa de 1838 acerca de la internación psiquiátrica. Previamente a esta ley, el procedimiento legal que regía las relaciones entre la familia y el "alienado"

era la *interdicción* (un procedimiento judicial que transfería los derechos civiles del individuo alienado a la familia). En pocas palabras, se trataba de un episodio perteneciente al derecho familiar. Durante la Época Clásica se puede afirmar que la internación, aunque frecuentemente seguía a la interdicción, era sin embargo independiente de ella. No se obtenía por vía judicial, sino mediante la intervención, normalmente también a pedido de la familia, del responsable de la policía (el *lieutenant*), el intendente u otro representante de la autoridad del rey. A partir de la ley de 1838, en cambio, la internación será la pieza fundamental y la interdicción se convertirá en una medida judicial eventual y suplementaria. La internación, según la ley de 1838, consiste en adueñarse del cuerpo del loco. En principio, no se requiere el pedido por parte de la familia; es decidida por la autoridad del prefecto acompañada de la autoridad médica, que dictamina acerca del carácter alienado del sujeto en cuestión. De este modo, asistimos a la aparición de un campo técnico-administrativo o médico-estatal de intervención, respecto del cual el loco emerge, ante todo, como un enemigo y un peligro para la sociedad. En el contexto de esta ley, se trata también de proteger a la familia de los peligros que representa el alienado, y también de proteger a la familia nuclear de los poderes que puede ejercer sobre ella la familia extendida. Pero, más allá de esta protección, la ley de 1838 marca una ruptura entre la familia y la internación. • Desde el punto de vista del saber médico, asistimos también a una ruptura: jamás puede curarse un alienado en su familia; ella es absolutamente incompatible con la curación (**PP**, 99). En los textos de la época, especialmente en Fodéré, encontramos varias razones que fundamentan esta exclusión de la familia del ámbito asilar, a saber, el principio de distracción (o de no asociación): el loco no debe pensar en su locura. La familia puede ser, si no la causa, al menos la ocasión de la alienación (contrariedades, preocupaciones, celos, penas, etc.). El principio de la "sospecha sintomática" (noción introducida por Esquirol): el loco supone que sus alteraciones no provienen de su enfermedad, sino de su entorno. La existencia dentro de la familia de relaciones de poder que favorecen la locura, particularmente, el carácter tiránico del padre. • Ahora bien, si abordamos el asilo, una vez que el loco ha sido aislado de la familia y nos interrogamos acerca de su capacidad terapéutica, nos encontramos con que la capacidad curativa del hospital radica simplemente en su organización como tal: la disposición arquitectónica, la organización del espacio, la manera en que se circula por él, el modo en que se mira y se es mirado (**PP**, 103). A partir de aquí, Foucault nos muestra cómo se trata de los mismos principios que se hallaban presentes en la formalización de Bentham de los dispositivos disciplinarios, el panóptico: visibilidad permanente, vigilancia centralizada, aislamiento, punición incesante. • En cuanto a los mecanismos de punición nos encontramos, en esta época, con una alternativa: coerción física o *no restraint* (según la expresión proveniente de Inglaterra en torno a 1840), es decir, abolición de los instrumentos físicos de punición y control. En realidad, en la opinión de Foucault, se trata sólo de una alternativa de superficie respecto del mecanismo profundo de punición incesante que opera en el asilo. De hecho, en esta época existe una maravillosa proliferación de nuevos instrumentos técnicos: la silla fija, la silla giratoria, la camisa de fuerza (inventada en 1790 por un tapicero de Bicêtre llamado Guilleret), las esposas, los collares con puntas internas (**PP**, 106). Foucault se detiene en el análisis de estos instrumentos que ponen de manifiesto una tecnología específica del cuerpo (véase: *Cuerpo*). b) *La familiarización del asilo*. A partir de 1850-1860 asistimos, en cambio, a un acercamiento estrecho entre asilo y familia. Comienza a formularse la idea según la cual el loco es un niño y debe ser situado en un medio análogo al familiar. Por esta misma época también comienza a asimilarse a los locos con los delincuentes (residuos de la sociedad) y con los pueblos colonizados (residuos de la historia). Son concebidos, entonces, como despojos de la humanidad. Al respecto, dos observaciones. En primer lugar, como en la historia de la colonización, también en la historia de la psiquiatría nos encontramos con dos épocas: aquella en la que se utilizaban las cadenas y la de los sentimientos humanitarios. En segundo lugar, este importante cambio que asimila el loco al niño y al primitivo es al-

gunos años anterior al darwinismo (el *Origen de las especies* es, en efecto, de 1859). Foucault toma como referencia un texto de Fournet aparecido en los *Annales médico-psychologiques* (1854). A propósito de esta asimilación, se pregunta nietzscheanamente: "¿quién habla?". Se trata de un discurso que proviene sobre todo de los establecimientos privados de salud, paralelos y muy diferentes a las instituciones públicas (**PP**, 111); un discurso que busca la integración de las anomalías al circuito de las ganancias económicas. Así, mientras los dispositivos disciplinarios procuraban durante el siglo XVIII ajustar la acumulación de individuos al proceso de acumulación de capital, durante el siglo XIX intentarán integrar los efectos de sus propios dispositivos (los anormales) al circuito económico. • Paralelamente, asistimos a un proceso de colonización disciplinaria del dispositivo de soberanía de la familia: "Y es así como el poder disciplinario parasita a la soberanía familiar; requiere que la familia desempeñe el rol de instancia de decisión entre lo normal y lo anormal, entre lo regular y lo irregular; le exige que le envíe estos anormales, estos irregulares, etc.; de ello obtiene una ganancia que entra en el sistema general de ganancias y que se puede denominar, si quieren, el 'beneficio económico de la irregularidad'" (**PP**, 116-117).

5) CURACIÓN PSIQUIÁTRICA Y DISCIPLINA ASILAR. a) *Del error al poder psiquiátrico*. El sistema disciplinario asilar se justifica a sí mismo por su función terapéutica; Foucault se interroga precisamente acerca de la metodología y los alcances terapéuticos del asilo disciplinario. Comienza analizando dos casos que retratan las estrategias de curación de la Época Clásica, uno de Pinel y otro de Mason Cox. Tomemos el primero: se trata de un enfermo que creía que los revolucionarios lo perseguían, que sería juzgado y ajusticiado (**PP**, 129). Pinel lo curó armando un pseudoproceso en el que fue absuelto. Estos procedimientos suponen que el núcleo de la locura es el error y la ilusión, lo que define, en general, la concepción en la Época Clásica al respecto. La única diferencia entre el error extravagante de los locos y otros errores extravagantes, como los que podríamos encontrar, por ejemplo, en Descartes, radica en que a estos últimos se los puede corregir mediante demostraciones. En el caso de los locos, en cambio, es necesario manipular la realidad, establecer una correlación entre esta y la ilusión, ofrecer un contenido real para la locura. Ahora bien, en el asilo disciplinarizado, en la psiquiatría asilar, el psiquiatra ya no será, como Pinel o Cox, el contrabandista de la realidad: pasará completamente del lado de la realidad. La tarea del psiquiatra, en el asilo, será brindarle a la realidad "el suplemento de poder necesario" para que se imponga a la locura y le impida evadirse. Aquí, el error y la ilusión ya no constituirán el núcleo de la locura y la cuestión de la verdad; consiguientemente, esta última ya no será planteada respecto de la locura (como era todavía el caso en Pinel y Cox), sino sólo a propósito del propio poder psiquiátrico. En este sentido, Foucault ofrece la siguiente definición provisoria de poder psiquiátrico: "es este suplemento de poder por el cual lo real es impuesto a la locura en nombre de una verdad que detenta, de una vez por todas, este poder bajo el nombre de ciencia médica, de psiquiatría" (**PP**, 132). b) *La cuestión de la verdad, la simulación*. La psiquiatría del siglo XIX se constituyó como discurso científico, por un lado, tomando como referencia el discurso clínico o clasificatorio, es decir, buscando establecer una nosología de la patología mental; por otro, en relación con una anátomo-patología que planteaba la cuestión de la correlación orgánica de las enfermedades mentales. Sin embargo, la distribución de los enfermos en el espacio del asilo, el régimen al que estaban sometidos, las tareas que se les imponían, la manera en que se decidía acerca de su curación o de su carácter incurable no tenían en cuenta estos discursos (el nosológico y el anátomo-patológico). "Estos dos discursos eran, simplemente, una especie de garantía de la verdad de una práctica psiquiátrica que quería que esta le fuese concedida de una vez por todas y que nunca fuese cuestionada" (**PP**, 133). Según Foucault, la razón de esta falta de articulación entre el discurso verdadero y la práctica psiquiátrica se encuentra en esta función de acrecentamiento del poder de lo real que define al poder psiquiátrico. El psiquiatra, en efecto, es quien debe conferir a la realidad la fuerza necesaria para apoderarse de la locura,

atravesarla, hacerla desaparecer (**PP**, 131). A partir de aquí, se puede comprender la importancia de un problema que ha dominado la historia de la psiquiatría en el siglo XIX hasta Charcot: el problema de la simulación, la que ejerce la locura respecto de sí misma, la manera en que la histeria simula la histeria, la manera en que un síntoma verdadero es un modo de mentir y uno falso es una manera de estar enfermo (**PP**, 135). • Como veremos seguidamente, en este enfrentamiento entre verdad y mentira, saber y simulación, entre psiquiatría y locura, la histeria ha desempeñado un papel de primer orden. • Frecuentemente se considera que el psicoanálisis, planteando la cuestión de la verdad de los síntomas, significó el primer retroceso de la psiquiatría. Para Foucault, en cambio, se trata de una primera línea de defensa en este enfrentamiento entre saber y locura. La primera despsiquiatrización hay que buscarla en este fenómeno de la simulación (**PP**, 137). c) *Estrategias de la curación en el dispositivo asilar*. Como dijimos, en el asilo, el poder psiquiátrico funciona como un intensificador de la realidad, es decir, como un suplemento de fuerza que se suma a ella con la finalidad de adueñarse de la locura, de imponérsele; así, por esta vía, logra la curación. Para describir los mecanismos de este suplemento de poder, Foucault analiza en detalle un caso de curación, el de M. Dupré, llevada a cabo por quien, en su opinión, mejor ejemplifica estos mecanismos, François Leuret, "el hombre del tratamiento moral" (**PP**, 144). El caso se encuentra en su obra de 1840, *El tratamiento moral de la locura*. A partir de este análisis, nuestro autor enumera las estrategias del poder psiquiátrico. En primer lugar, la *disimetría disciplinaria*. En el primer contacto entre el médico y el loco asistimos al primer acto del ritual asilar. Una demostración inicial de fuerza, una marca diferencial de poder: el médico que reprende al loco por sus discursos y su conducta, que lo obliga a escucharlo, que lo mantiene de pie ante su presencia, etc. "Toda la realidad está concentrada en una voluntad ajena, que es la voluntad omnipotente del médico" (**PP**, 146). Se busca, en definitiva, establecer un estado de docilidad y, así, debilitar la afirmación de omnipotencia característica de la locura. En segundo lugar, *reaprender el uso imperativo del lenguaje*. Combatir el delirio de las denominaciones polimorfas, obligando (con baños y duchas de agua fría, por ejemplo) a aprender nuevamente el significado de los términos, leer libros y recitar versos. Se busca, sobre todo, que el enfermo se vuelva accesible a todos los usos imperativos del lenguaje. En todo caso, en estos ejercicios en torno al lenguaje no se trata de combatir la falsedad con la verdad mediante un uso dialéctico del lenguaje, sino de imponer el lenguaje del asilo, el lenguaje del amo. En tercer lugar, *organización de las penurias y de las necesidades*: vestimenta grotesca; alimentación racionada, levemente por debajo de la media; uniforme, no a voluntad; trabajo, etc. Pero, sobre todo, el asilo ha organizado la carencia y la necesidad de libertad. En cuarto lugar, *imposición de una identidad estatutaria*: es necesario lograr que el enfermo diga la verdad, que cuente su vida e incluso que la ponga por escrito (nombre, lugar de origen, edad, oficio, lugares y períodos de internación, etcétera). Es necesario ligar la individualidad del loco a una identidad social. "Pero ustedes se dan cuenta de que esta verdad no es la de la locura hablando en su propio nombre, es el enunciado de una locura que acepta reconocerse en primera persona en una determinada realidad administrativa y médica constituida por el poder asilar. Y en el momento en que el enfermo se haya reconocido en esta identidad se cumple la operación de verdad" (**PP**, 160). En quinto lugar, *deshedonización de la locura*: aniquilar el placer del síntoma por el de la cura. El enfermo puede integrar el tratamiento a su locura por la vía del placer y, de este modo, aceptarlo sin quejarse. En este punto, Foucault observa que Leuret va más allá de los psiquiatras de su época, para quienes bastaba con que el enfermo aceptara el tratamiento. Para Leuret, en cambio, es necesario desarticular la posible conexión entre el tratamiento y el placer de la locura; para ello, le agregará algunos elementos particularmente dolorosos (**PP**, 162). d) *Poder psiquiátrico y "dirección": las marcas del saber*. El poder psiquiátrico es, entonces, antes que una intervención terapéutica, una determinada manera de dirigir y administrar. El psiquiatra es el que dirige el funcionamiento del hospital y de los individuos; su "direc-

ción" consiste esencialmente en hacer que la realidad tenga poder de coerción, que se imponga a la locura. Según Foucault, de este modo se han importado al espacio del asilo técnicas y objetos que habían sido desarrollados durante los siglos precedentes en la práctica religiosa de la dirección de conciencia (**PP**, 172). • Ahora bien, en cuanto dispositivo disciplinario, el asilo es isomorfo a la escuela, al cuartel, a la fábrica. Hay, sin embargo, un elemento que marca su especificidad: el asilo se justifica por su función terapéutica, por la presencia del médico en su interior, por el entrelazamiento entre disciplinarización y medicalización. La clase del 9 de enero de 1974 (**PP**, 171-198) está enteramente dedicada a establecer en qué consiste esta función de dirección del médico en el ámbito del asilo. En primer lugar, es necesario tener presente que lo que se introduce como "realidad" en el asilo es: la voluntad ajena (del médico, de los enfermeros, de los vigiladores); la obligación de la anamnesis, del reconocimiento de la propia locura (hay que mostrarle al loco que está efectivamente enfermo, que en su locura hay presunción, maldad, un deseo maligno que la anima); la obligación de satisfacer sus propias necesidades. Por un lado, cada una de estas "realidades" plantea una serie de cuestiones propias de la psiquiatría y de los saberes psi: la cuestión de la sumisión, de la confesión, del deseo, de la compensación económica. Por otro lado, ellas permiten, además, definir en qué consiste el individuo sano. Este debe ser portador de la ley del otro, de la identidad propia, del deseo admisible, y el individuo que inserta sus necesidades en el sistema económico. En segundo lugar, se debe observar que existe una distancia entre el saber médico (nosología, anátomo-patología) y las prácticas del médico psiquiatra en el ámbito asilar. Por un lado, como ya dijimos, la distribución de los locos en el asilo no sigue la taxonomía de las enfermedades; por otro, la medicalización es utilizada no como terapia sino como técnica de dirección. Así, por ejemplo, la práctica del baño respondía a la necesidad de mejorar la circulación de la sangre; sin embargo, era utilizada como instrumento de disciplinamiento. En definitiva, no es fundamentalmente el conocimiento, el saber médico, el que se hace presente en el asilo a través de la persona del psiquiatra, del médico, sino su cuerpo (**PP**, 179). Toda terapia comienza con la presencia en persona del psiquiatra. La arquitectura del asilo está calculada para que este pueda estar virtualmente en todas partes. El cuerpo del psiquiatra debe estar en comunicación directa con todas las unidades de la administración del asilo. Foucault enumera una serie de *marcas* del saber del psiquiatra en el asilo: información, a través de la familia por ejemplo, de la biografía del enfermo, interrogatorio psiquiátrico, constitución de un informe permanente sobre él, punición terapéutica, la clínica para instruir a los estudiantes y mostrarle al enfermo que se conoce su enfermedad. "Son estas marcas de saber, y no el contenido de una ciencia, las que le permitirán al alienista funcionar como médico dentro del asilo" (**PP**, 185).

6) GENERALIZACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DEL PODER PSIQUIÁTRICO. a) *La psiquiatrización de la infancia; el idiota y el retardado.* La generalización del poder psiquiátrico no es un episodio tardío, consecuencia de la difusión del psicoanálisis, sino un episodio precoz en la historia de la psiquiatría, que se produce en las primeras décadas del siglo XIX. La hipótesis de Foucault es que esta generalización no se ha llevado a cabo a partir del individuo adulto, sino del niño y, más precisamente, a través de dos figuras infantiles, el idiota y el retardado, no el niño loco (**PP**, 200-201). A propósito del idiota y del retardado, asistimos, en las primeras décadas del siglo XIX, a dos procesos, en gran medida inversos: la elaboración teórica de las nociones de idiotez e imbecilidad y la institucionalización de los idiotas y de los retardados. En cuanto al primer proceso, es necesario señalar, en primer lugar, que hasta finales del siglo XVIII la idiotez, la imbecilidad, la estupidez no poseían ningún carácter distintivo respecto de la locura; formaban parte de una misma serie. Se trataba de diferencias, en cierto sentido, sólo cuantitativas. La diferenciación entre locura e idiotez comienza a delinearse con claridad a partir de los textos de Jean Esquirol (por ejemplo, en el artículo "Idiotisme", del *Dictionnaire des sciences médicales*, t. XXIII, París, 1818) y Jacques Étienne Belhomme ("Essai sur l'idiotie. Propositions sur l'éducation des idiots mise en rapport avec leur degré

d'intelligence", *Th. Méd. Paris*, n° 125, París, Didot Jeune, 1824). Con ellos aparece una nueva definición de la idiotez: ya no se trata de una enfermedad, sino de un estado en el que las facultades intelectuales no se han desarrollado. Édouard Séguin (*Traitement moral, hygiène et éducation des idiots et des autres enfants arriérés ou retardés dans leur développement*, París, J.-B. Baillière, 1846), por su parte, distingue el idiota del retardado. En el primero, el desarrollo se encuentra detenido; en el segundo, es más lento respecto de los otros niños de la misma edad. Aunque exista una patología orgánica en la base de estos dos fenómenos, no es la noción de enfermedad el eje de estas nuevas definiciones del idiota y del retardado, sino la idea de desarrollo, de un proceso que afecta la vida orgánica y psicológica del individuo. En cuanto al desarrollo, además, nos encontramos con una doble normatividad: la del adulto, el estado terminal que se debería alcanzar, y la de la media de los niños, que permite establecer la mayor o menor velocidad de este proceso (**PP**, 205-206). Foucault señala, además, dos importantes elementos teóricos en esta nueva concepción de la idiotez y de la imbecilidad. Por un lado, en el idiota y en el retardado emerge un componente del individuo que no ha sido debidamente integrado: el instinto. Por otro, si bien el idiota o el retardado no son enfermos, esta presencia del instinto no integrado los convierte en anormales (respecto de la normatividad del adulto y de los otros niños). Así, lo que los síntomas son a la enfermedad, los instintos son a la anomalía (**PP**, 208). Ahora bien, en cuanto al segundo proceso, el de institucionalización, asistimos, como dijimos, a un movimiento inverso: las instituciones y las disposiciones administrativas tienden a asimilar, a pesar de la separación teórica, locura e idiotez. Los idiotas y los imbéciles, en efecto, son ubicados dentro del espacio asilar. En este espacio, la noción de alienación mental se convertirá en la categoría que los reunirá a todos (**PP**, 212). Foucault menciona algunos casos concretos en los que se aloja a idiotas e imbéciles dentro del espacio asilar; pero merece una mención particular una disposición del ministro francés del Interior, de 1840, según la cual la misma ley de internación de 1838 se aplica a los casos en cuestión. • Ambos procesos, especificación teórica y anexión práctica, han dado lugar a un movimiento de medicalización de la idiotez, y, a través de él, se han entrelazado. Para Foucault, esto se entiende a partir de una razón fundamentalmente económica: la necesidad de obtener los recursos financieros necesarios para ocuparse y atender a los idiotas y a los imbéciles. Y para ello, para obtener fondos, los médicos de la época elaboraron la noción de peligrosidad social de idiotas e imbéciles. "El peligro es este tercer elemento que permitirá el inicio del procedimiento de internación y de asistencia, y los médicos efectivamente hacen certificados en este sentido" (**PP**, 217). • De este primer movimiento de generalización del poder psiquiátrico, Foucault extrae tres importantes consecuencias. En primer lugar, la psiquiatría, como ciencia y poder de lo anormal, podrá conectarse con toda la serie de regímenes disciplinarios de la época. En segundo lugar, como poder sobre la locura y sobre lo anormal, va a encontrarse en la obligación de definir las relaciones que puedan existir entre el niño anormal y el adulto loco. La noción de instinto (elemento natural en su existencia, pero anormal en su funcionamiento) permitirá vincular estos dos ámbitos. Aquí surgirá otra importantísima noción, la de degeneración, restos de locura que un niño hereda de sus padres o ascendientes. Foucault observa que esta noción, elaborada principalmente por Morel (véase: *Degeneración*), surge antes de Darwin y del evolucionismo (**PP**, 220). En tercer lugar, es en este movimiento y en este espacio de interrogación acerca del destino familiar del instinto donde surgirá el psicoanálisis (**PP**, 221). b) *La cuestión de la verdad y la noción de crisis*. Como vimos, Foucault sostiene que el poder psiquiátrico no persigue fundamentar una práctica terapéutica en la verdad de la locura, sino organizar y administrar un dispositivo disciplinario en torno a ella. Ello no significa, sin embargo, que en la historia del poder psiquiátrico no se haya planteado la cuestión de la verdad. En el período que se está analizando (1820-1870), esta cuestión emerge a través de la práctica del interrogatorio, de los procedimientos de magnetismo e hipnosis y del uso de determinadas drogas (el éter, el cloroformo, el opio) y, particularmente, en la crisis histérica. Aunque

se trate de elementos cuya presencia ha sido dispersa y fragmentaria, en ellos se ha llevado a cabo una transformación interna y externa del poder psiquiátrico (**PP**, 233-234). Para describirla, Foucault comienza contraponiendo dos concepciones de la verdad: la verdad demostración-constatación y la verdad-acontecimiento. Véase: *Verdad*. • En la historia de la medicina o, mejor, de la práctica médica hasta el siglo XVIII hay un elemento que no pertenece a la historia de la verdad-demostración, sino a la de la verdad-acontecimiento: la noción de crisis. Antes de la formación de la anatomía patológica, la crisis es definida como el momento de la batalla entre la naturaleza y el mal, la sustancia mórbida. Esta batalla tiene su propio calendario en la evolución de la enfermedad, aquellos momentos en los que la enfermedad produce su verdad, cuando el médico, habiéndolos previsto, debe intervenir para reforzar las energías de la naturaleza. En su forma general, la técnica de la crisis en la medicina griega no es diferente de la del juez; se trata de una técnica que se encuadra en un modelo de matriz jurídico-político (**PP**, 244). En la historia de la práctica médica, el paso de la verdad-acontecimiento a la verdad-demostración está ligado a la extensión de los procesos políticos de la investigación (*enquête*) (véase: *Investigación*). De este modo, en la medicina en general, con la formación de la anatomía patológica, desaparece la noción de crisis hacia finales del siglo XVIII; ella deja de ser el eje de organización de la práctica médica (**PP**, 247). También la psiquiatría y el asilo psiquiátrico excluyen esta noción, por varias razones. En primer lugar, como vimos, porque el dispositivo disciplinario del asilo procura que el enfermo no esté absorbido por el pensamiento de la locura, que no piense en ella, que se aleje de ella mediante las actividades previstas en el asilo (trabajo, paseos, lecturas, etcétera). En segundo lugar, porque la práctica de la anatomía patológica permite rechazar la existencia de una crisis a propósito de la locura. La verdad de la locura, en efecto, no está en lo que los locos dicen o hacen, sino en los nervios y en su cerebro. En tercer lugar, por la relación establecida entre locura y crimen, especialmente mediante la noción de monomanía. A partir de ella, todo loco es un posible criminal. De este modo, el psiquiatra funda su práctica en la defensa de la sociedad y no en la verdad. Sin embargo, en el campo de la psiquiatría y del asilo, contemporáneamente a esta exclusión de la noción de crisis, nos encontramos con un proceso de reaparición o de transformación de aquella. "No más esta crisis de verdad que se jugaba entre las fuerzas de la enfermedad y las de la naturaleza, y que caracteriza la crisis médica tal como funcionó en el siglo XVIII, sino una crisis que yo llamaría 'de realidad', y que se juega entre el loco y el poder que lo interna, el poder-saber del médico" (**PP**, 251). De este modo, el poder psiquiátrico comenzará a plantearse la cuestión de la verdad de la locura. Foucault señala dos razones de esta transformación. Por un lado, ni el régimen disciplinario ni la anatomía patológica le habían permitido a la psiquiatría fundamentar su práctica en la verdad. Por otro, porque el saber psiquiátrico no interviene esencialmente para especificar o clasificar la enfermedad, sino para decidir si esta existe o no, si un individuo está loco o no lo está. • Nos encontramos, entonces, ante un doble funcionamiento del poder psiquiátrico: rechazo y transformación de la noción clásica de crisis. Dos figuras atestiguan este doble movimiento. Por un lado, el demente, que responde exactamente al funcionamiento de la institución asilar. El demente, en efecto, es aquel en quien han sido calladas todas las especificidades de los síntomas: en él no hay más manifestación, ni exteriorización, ni crisis. Por otro lado, el histérico. "Un histérico es el que está tan seducido por la existencia de los síntomas más específicos, más precisos, aquellos que se presentan precisamente en las enfermedades orgánicas, que los retoma por cuenta propia" (**PP**, 253). • Esquemáticamente, resumiendo el análisis de Foucault, se puede decir que la prueba (*épreuve*) de verdad, que estaba en juego en la noción clásica de crisis, se disocia: por un lado, en la medicina general, a través de la anatomía patológica ella desaparecerá con la incorporación de los procedimientos y los métodos de la verdad-demostración; por otro, en el campo de la psiquiatría, se convertirá en una prueba, no de verdad, sino de realidad (**PP**, 269). Pero es necesario señalar que no se trata necesariamente de una prueba en el sentido de la constatación

empírica o de la demostración deductiva. "*Épreuve*", en efecto, tiene el sentido de confrontación, de enfrentamiento, de competición. (Al respecto, véase: *Investigación.*) En el caso de la medicina general, el médico debía elaborar un diagnóstico diferencial, esto es, distinguir las enfermedades a partir de la especificidad de los síntomas. En el campo de la psiquiatría, en cambio, debe, sobre todo, decidir acerca de la existencia o no de la locura. En la medicina general, además, la anatomía patológica permitió trabajar directamente sobre el cuerpo, sobre los componentes orgánicos localizados de la enfermedad. En la psiquiatría, en cambio, excepto en el caso de la parálisis general, el psiquiatra no dispone de esta posibilidad. Aunque es necesario señalar que, aun en el caso de la parálisis general, algunos psiquiatras, como Jules Baillarger (1809-1890), sostienen que en ella no hay locura, sino un entrelazamiento entre parálisis y demencia. • La prueba de realidad, transformación de la antigua prueba de verdad de la noción de crisis, buscará transcribir en términos de síntoma y de enfermedad los elementos que motivaron el pedido de internación de un individuo y, al mismo tiempo, también buscará hacer existir como saber médico el poder disciplinario del psiquiatra. "Esto significa que la prueba psiquiátrica es una doble prueba de entronización. Entroniza la vida de un individuo como tejido de síntomas patológicos, pero entroniza sin cesar al psiquiatra como médico, o la instancia disciplinaria suprema como instancia médica" (**PP**, 270). Foucault analiza tres procedimientos de prueba de realidad en la práctica psiquiátrica: el interrogatorio, el uso de drogas, y la hipnosis y el magnetismo. c) *El interrogatorio.* Previamente nos hemos referido al interrogatorio como uno de los procedimientos disciplinarios, aquel por el cual se busca que un individuo reconozca su identidad social. Pero esta es sólo una de las funciones del interrogatorio; como prueba de realidad, será un procedimiento para dar realidad a la locura y, en el límite, provocarla. En este sentido, Foucault enumera cuatro estrategias del interrogatorio psiquiátrico: la búsqueda de los antecedentes familiares; la de los antecedentes individuales (situar la locura en el contexto de las anomalías individuales); la conexión o desconexión entre la responsabilidad y la subjetividad (si se reconocen los síntomas, se exime de la responsabilidad), y el intento de que el individuo actualice efectivamente los síntomas en el cuadro del interrogatorio (**PP**, 277). d) *El uso de drogas.* Aunque también exista un uso disciplinario de las drogas, ellas han tenido otra función de primer orden en la transformación del poder-saber psiquiátrico. Al respecto, Foucault toma como referencia fundamental la obra de Joseph Jacques Moreau de Tours, *Du Haschisch et de la aliénation mentale* (París, 1845). Según Moreau de Tours, que experimentó consigo mismo, la intoxicación con hachís pasa por las siguientes fases: sentimiento de bienestar, excitación y disociación de las ideas, error acerca del tiempo y del lugar, exageración de las sensaciones visuales y auditivas, ideas fijas, convicciones delirantes, exageración de los miedos, ilusiones, alucinaciones. Si exceptuamos el primero de estos síntomas, todos los síntomas de la locura se encuentran en esta serie. De este modo, al confiscar psiquiátricamente los efectos de la droga, el hachís le ofrece a Moreau de Tours la posibilidad de reproducir los síntomas de la locura. A partir de aquí, y a diferencia de cuanto acontecía con Pinel y Esquirol, ya no se buscará determinar qué facultad está afectada por la enfermedad mental; se concebirá la locura como una enfermedad que, en su evolución, afecta toda la vida del individuo. Además, la experimentación con hachís permitió establecer el fondo único a partir del cual la locura se desarrolla y evoluciona, lo que Moreau denominó "la modificación intelectual primitiva" o "la modificación primordial", la excitación primitiva. • Pero la experimentación con hachís tuvo otra importante consecuencia: permitió que el psiquiatra repitiera en su propia persona la experiencia del loco. • Finalmente, también permitió reconstituir ese fondo primordial que es el modelo de la locura en el individuo normal: el sueño (**PP**, 283). El sueño aparece, entonces, como la ley común de la vida normal y de la vida patológica. Ciertamente, no es la primera vez que se vincula a la locura con el sueño; pero sí es la primera vez que la comparación entre ambos se convierte en principio de análisis. e) *El magnetismo, la hipnosis.*

Aunque durante las primeras décadas del siglo XIX se aplicó la hipnosis en los asilos psiquiátricos, la verdadera inserción de la hipnosis en la práctica psiquiátrica tiene lugar más tardíamente, entre 1858 y 1859, cuando se introducen en Francia, con Paul Broca, las experiencias de James Braid, autor de *Neurohypnology, or the Rationale of Nervous Sleep Considered in Relation with Animal Magnetism. Illustrated by Numerous Cases of its Successful Application in the Relief and Cure of Diseases* (Londres, John Churchill, 1843). A diferencia de las experiencias anteriores, con Braid la hipnosis aparece como una apertura a través de la cual el saber médico se aproxima al enfermo. El médico, en efecto, puede disponer del comportamiento y de la conducta del enfermo hipnotizado. Ello le permite, entre otras cosas, anular los síntomas de la enfermedad, provocar determinados síntomas (contracturas, parálisis) o modificar las funciones automáticas del organismo (circulación, respiración). f) *El surgimiento del cuerpo neurológico*. Estos tres elementos, "prueba de realidad" (el interrogatorio, el uso de drogas y la hipnosis), adquirirán una nueva dimensión y mayor importancia con el descubrimiento, en el ámbito de la medicina orgánica, del cuerpo neurológico, con las experiencias de Guillaume Duchenne de Boloña alrededor de los años 1850-1860. • Aunque no se pueda oponer el cuerpo neurológico al cuerpo de la anatomía patológica, los procedimientos para ajustar la localización anatómica y la observación clínica no son los mismos. Mientras que la anatomía patológica buscaba una descripción detallada del órgano profundo que había sido lesionado, la neurología, en cambio, procede mediante una observación de superficie. En este cambio, se modifica también el valor de los signos analizados. La anatomía patológica estimulaba al paciente (por ejemplo, mediante golpes en el abdomen) para obtener un determinado efecto (el ruido que producen estos golpes); este efecto es el signo que se debe descifrar, que debe indicar las lesiones profundas. En la neuropatología, en cambio, el signo que se busca estudiar no es simplemente un efecto, sino, más precisamente, una respuesta determinada (por ejemplo, la respuesta de un músculo a la electrificación superficial de la piel humedecida). A partir de las respuestas a los diferentes estímulos se pueden estudiar las diferencias funcionales entre los distintos tipos de comportamiento: reflejo, automático, voluntario espontáneo, voluntario ordenado desde el exterior. Surge, de este modo, un nuevo dispositivo médico-clínico, diferente al dispositivo de la anatomía patológica y también al del poder psiquiátrico. En efecto, el dispositivo neurológico reemplaza el interrogatorio del dispositivo psiquiátrico por órdenes que buscan obtener una respuesta del sujeto; estas respuestas, sin embargo, no son verbales, sino corporales. Por ello, el neurólogo podrá establecer un diagnóstico diferencial en el que ya no hay espacio para la simulación. "La prueba de realidad no es más necesaria: la clínica neurológica ofrecerá, al menos en un determinado dominio, la posibilidad de establecer un diagnóstico diferencial, como la medicina orgánica, pero a partir de un dispositivo diferente. En suma, el neurólogo dice: 'obedece mis órdenes, pero cállate, y tu cuerpo responderá por ti dando las respuestas que sólo yo, porque soy médico, podré descifrar y analizar en términos de verdad'" (**PP**, 306). • De acuerdo con Foucault, se puede decir que hasta la aparición de la neurología clínica con su nuevo dispositivo existían dos especies de enfermedades: las mentales y las orgánicas. Al respecto, observa que no sería correcto superponer esta oposición a la oposición entre el espíritu y el cuerpo. En efecto, algunas enfermedades mentales son concebidas, en la práctica médico-psiquiátrica, como enfermedades del cuerpo acompañadas de síntomas psíquicos. La línea divisoria entre ambas pasa, más bien, por la posibilidad del diagnóstico. En el caso de las enfermedades orgánicas, se podía llevar a cabo un diagnóstico diferencial; en el de las mentales, en cambio, se requería una prueba de realidad para poder establecer si el individuo en cuestión está o no efectivamente loco (**PP**, 307). Entre ambas especies nos encontramos además con los casos intermedios, buenos o malos epistemológicamente. Entre los primeros, la parálisis general. En este caso, nos encontramos con ambos géneros de síntomas y resulta posible pasar de unos a otros. Entre los segundos, las neurosis; según la concepción corriente a mediados del siglo XIX,

enfermedades con problemas en las funciones de relación (motrices o sensitivas), pero sin correlaciones anatómicas asignables. Por esta época, en el dominio de las neurosis entraban las convulsiones, la epilepsia, la histeria, la hipocondría, etc. (**PP**, 308). Estas enfermedades resultaban epistemológicamente poco fecundas por dos motivos: porque sus síntomas eran irregulares y no era posible establecer una correlación orgánica, y porque se prestaban frecuentemente a la simulación. El surgimiento del cuerpo neurológico permite eliminar la descalificación epistemológica de este grupo de enfermedades; y el nuevo dispositivo de diagnóstico diferencial posibilita, en efecto, pasar por ejemplo de los disturbios neurológicos, como los tumores, a las convulsiones. De este modo, se produce una especie de consagración patológica del amplio dominio de las neurosis y, en particular, de la histeria. g) *La histeria*. A partir del surgimiento del dispositivo neurológico y de la formación del cuerpo neurológico, Foucault se ocupa del análisis de los fenómenos histéricos en las experiencias de Charcot. Para ser más precisos, no se trata en realidad de una historia de la histeria ni de los conocimientos psiquiátricos acerca de la histeria, sino de abordarla como un episodio de lucha, de confrontación, de batalla entre el psiquiatra y el histérico (**PP**, 310). Al respecto, Foucault describe tres grandes maniobras histéricas. En primer lugar, la *organización del escenario sintomatológico*. Para poder situar la histeria en el mismo plano que las enfermedades orgánicas, es necesario poder referirse a una sintomatología estable, codificada y regular. De este modo surgió, con Charcot y sus sucesores, la noción de "estigmas histéricos", es decir, los fenómenos que se encuentran en todos los casos de histeria: achicamiento del campo visual, semianestesia simple o doble, anestesia faríngea, contractura provocada por un nexo muscular en torno a una articulación. Además, también fue necesario codificar las crisis histéricas, es decir, ordenar, en su regularidad, la evolución de estos síntomas. "Solicitando sus estigmas y la regularidad de sus crisis, el médico solicita al histérico que le dé la posibilidad de llevar a cabo un acto estrictamente médico, es decir, un diagnóstico diferencial" (**PP**, 312). Pero, al mismo tiempo, el histérico deja de ser un loco dentro del asilo, para convertirse en un enfermo dentro de un hospital digno de este nombre (**PP**, 312-313). En segundo lugar, la maniobra del *maniquí funcional* (reproducción provocada de los síntomas histéricos por hipnosis). La organización del escenario sintomatológico provoca una proliferación de síntomas y crisis histéricas. Un paciente de Charcot tuvo 4506 crisis en 13 días y, más tarde, 17 083 en 14 días. Se vuelve necesario poder controlar esta plétora de síntomas. Se recurre, entonces, a la hipnosis y la sugestión para poder aislar perfectamente un síntoma histérico. Pero esta técnica tiene el inconveniente y el peligro de que puede ser sólo el efecto de una determinada consigna, y no exactamente una respuesta en el sentido neurológico del término. Dicho con otras palabras, se vuelve necesario poder disponer de un síntoma histérico en estado natural, fuera del ámbito del hospital y sin servirse de la hipnosis. Aquí ha desempeñado un papel de primer orden la aparición de una nueva categoría de enfermos, los enfermos asegurados, víctimas en general de accidentes de trabajo, que presentaban, en efecto, desórdenes postraumáticos (parálisis, anestesia) sin soporte anatómico asignable. De este modo, se pueden autentificar como naturales los síntomas que se reproducen en los histéricos hipnotizados. Pero, al mismo tiempo, el estudio de los síntomas histéricos permite establecer que se trata verdaderamente de enfermos, y no de simuladores. En este sentido, el histérico autentifica la enfermedad del traumatizado. "Naturalización del histérico por el traumatizado, denuncia de la posible simulación en el traumatizado por el histérico" (**PP**, 316). Existe una tercera maniobra. También se vuelve necesario establecer que los síntomas histéricos no son una consecuencia de los poderes médicos que se ejercen sobre el histérico, es decir, poder inscribir en un esquema patológico estricto los síntomas histéricos. Para ello, Charcot elabora la noción de traumatismo. Se trata de un acontecimiento, de un golpe, de una caída, un miedo, un espectáculo, que puede provocar una especie de hipnosis discreta, localizada, pero de larga duración. El trauma aparece, entonces, como la etiología de la histeria. De este modo surge la necesidad de que los his-

téricos, bajo hipnosis o no, cuenten su vida, y especialmente su infancia, para buscar y encontrar el acontecimiento fundamental y esencial que se prolonga en sus síntomas. Para Foucault, a partir de esta exigencia se pondrá en funcionamiento lo que denomina la "contramaniobra de los histéricos": estos comenzarán a relatar su vida sexual. Pero, curiosamente, Charcot no podía admitir esta aparición de la sexualidad. De acuerdo con el análisis de Foucault, la razón de esta imposibilidad reside en que la presencia de la sexualidad había sido la causa de la descalificación de la neurosis como enfermedad en torno a 1840. La preocupación de Charcot era, en efecto, calificar a la histeria como enfermedad (**PP**, 322); por ello, era necesario despojarla de su componente sexual. Foucault narra, al respecto, la anécdota de las declaraciones que Freud escuchó en la casa de Charcot, donde había sido invitado durante su semestre parisino. Charcot dijo: "¡Ah! La histeria, todo el mundo sabe que se trata de sexualidad". Freud comenta: "Cuando escuché esto, me sorprendí completamente, y me dije: 'Pero si él lo sabe, ¿por qué no lo dice?'" (**PP**, 323). El relato de Freud (que no coincide exactamente, pero sí sustancialmente, con el texto de Foucault) se encuentra en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (de 1914, incluido en el volumen XIV de las *Obras completas*). • Surge de este modo un nuevo cuerpo, ya no el cuerpo neurológico, ni el anátomo-patológico, ni el disciplinario, sino el cuerpo sexual. Se abren, entonces, dos caminos: la descalificación de la histeria como enfermedad y la apropiación médica de la sexualidad (**PP**, 325).

LOS ANORMALES. *Les Anormaux*, el curso dictado en los años 1974-1975 en el Collège de France, está dedicado, como lo sugiere el título, a llevar a cabo una genealogía del concepto de anormalidad. Esta genealogía es, en gran medida, una genealogía del poder psiquiátrico.

1) PERICIAS MÉDICO-LEGALES. Como introducción a la problemática del concepto de anormalidad, Foucault comienza este curso con la lectura de algunas pericias psiquiátricas de los años 1955-1974. Los informes médico-legales aparecen, ante sus ojos, bajo un doble aspecto: a la vez como productores de poder y ubuescos (véase: *Ubuesco*). Por ello se pregunta si el discurso de los informes médico-legales (de la medicina/psiquiatría penal), el discurso de las pericias, se ha desplazado de la normatividad propia del discurso médico y se ha sometido a nuevas reglas de formación. En primer lugar, son discursos que no deben simplemente optar entre el crimen o la locura. No se trata sólo de establecer si el acusado se encontraba en estado de demencia en el momento del crimen. Hay en ellos, más bien, el juego de una doble calificación –médica y legal–, que circunscribe el dominio de lo que a partir de mediados del siglo XIX pasará a denominarse "perversidad": una serie de elementos biográficos que califican al criminal (pereza, orgullo, testarudez, maldad). En segundo lugar, tampoco se trata de optar entre la prisión y el hospital. Los informes médico-legales buscan, más que esta alternativa institucional (puesto que el sujeto/objeto de estos discursos no es, estrictamente hablando, ni un enfermo ni un criminal), establecer la figura del individuo peligroso y los mecanismos sociales para su control. El objeto de los informes médico-legales es, en sentido estricto, el individuo "perverso" y "peligroso". Según Foucault, en la formación de estos discursos son observables dos elementos característicos: la reactivación de las categorías elementales de la moralidad (pereza, orgullo, testarudez, maldad) y la semejanza de estos discursos en cuanto a su vocabulario y sus argumentos con aquel por medio del cual los padres tratan de infundir temor a sus hijos. Son discursos de carácter parento-infantil. Desde este punto de vista, la formación del discurso médico-legal aparece vinculada a dos fenómenos históricos. En primer lugar, se trata de una regresión respecto de los informes de Esquirol, por ejemplo. En estos se muestra la irrupción en el tribunal de un discurso que se había formado en otra parte, en el hospital. Ahora nos encontramos con un discurso que se ubica por debajo de la situación epistemológica de la psiquiatría. En segundo lugar, este discurso se inserta en un largo proceso de reivindicación del poder de castigar, que frecuentemente se ha presentado bajo el aspecto de una modernización de la justicia. Foucault pone en evidencia que el discurso médico-legal no es homólogo ni al discurso

médico ni al jurídico; ambas categorías se encuentran en él adulteradas. No se trata ni del enfermo ni del criminal, sino de un tercer término: la anormalidad y el poder de normalización (AN, 3-19).

2) INSTINTO Y PSIQUIATRÍA CRIMINAL. Como expusimos en el artículo *Anomalía*, para Foucault la figura del anormal es la de un monstruo empalidecido. La clase del 5 de febrero de 1975 de *Les Anormaux* (AN, 101-125) precisamente plantea cómo la figura del monstruo se transformó en la del anormal, en la del perverso. Su análisis se centra en el nacimiento y la formación de la psiquiatría criminal. Menciona tres casos judiciales acaecidos entre 1817 y 1826, los diferencia y finalmente analiza el tercero de ellos: el caso de la mujer de Sélestat (mató a su hija, la despedazó, cocinó uno de sus muslos con repollos y se lo comió), el caso Papavoine (mató a dos niños pequeños en un bosque), el caso Henriette Cornier (solicitó a una vecina que dejara a su hija bajo su cuidado, la llevó a su cuarto, donde tenía todo preparado –cuchillo, recipiente para la sangre–, y la degolló). En el primer caso, aunque nos parezca inverosímil, se argumentó que la mujer tenía una fuerte razón para cometer el asesinato y comerse a su hija. En esa época, en efecto, toda la región se encontraba azotada por una fuerte hambruna. En el segundo caso, el sujeto presentó como descargo que había creído reconocer que los niños asesinados eran hijos de nobles. Se trataría, entonces, de un delirio. Ahora bien, en el tercer caso, en cambio, no aparecen ni signos de locura ni aparente razón o motivo para el crimen. A partir de esta situación (que no es única, sino más bien ejemplar), surge una interesante serie de problemas que conciernen tanto al sistema judicial como al saber médico sobre la criminalidad.

1) *Desde el punto de vista judicial.* El artículo 64 del código penal de la época (el código de la reforma) exigía que el sujeto de la infracción no se encontrara en estado de demencia en el momento de cometer el delito; en caso contrario, se trataba de un sujeto inimputable. Pero si bien esta es la situación desde la perspectiva del código penal, es muy diferente desde la óptica de la tecnología de la punición. El objetivo de la reforma penal burguesa era la corrección mediante aquello que se denominaba el interés o la razón del crimen. Para expresarlo de otro modo, el sistema jurídico-penal exige una doble racionalidad: la del sujeto para ser imputable y la del delito para ser punible, es decir, corregible. El caso de Henriette Cornier precisamente plantea como problema que el sujeto aparece como racional en el momento del acto y, sin embargo, el crimen carece de razón. Se presenta, entonces, como imputable, pero no como punible. 2) *Desde el punto de vista de la psiquiatría criminal.* Foucault realiza una observación histórica acerca de la situación de la psiquiatría en la época en cuestión. La psiquiatría criminal no se presentaba entonces como una parte de la medicina, sino como una rama especializada de la higiene pública. En la psiquiatría criminal se entrecruzaban, de este modo, el saber médico y el de la higiene social. En la doble codificación que se hace de la locura, podemos ver el juego de esta múltiple pertenencia. Por un lado, la locura aparece como una enfermedad, pero, por otro, como un peligro. En este sentido, la noción psiquiátrica de *degeneración* permitió aislar un aspecto del peligro social y tematizarlo en términos de enfermedad. En este contexto se desarrollaron dos grandes operaciones: dentro del asilo, la psiquiatría desplazó el núcleo esencial de la locura desde el delirio (punto de vista tradicional) hacia la resistencia, la desobediencia, la insurrección; fuera de este, se preocupó por detectar el carácter virtualmente peligroso de toda locura para justificar su intervención científica y autoritaria en la sociedad.

• Podemos comprender, entonces, a propósito de los crímenes sin razón, cómo el sistema penal y la psiquiatría criminal van a engranar sus mecanismos. Por un lado, la economía de la punición exigirá a la psiquiatría penal la determinación de la condición de la corrección, es decir, la racionalidad del crimen (no del sujeto en el momento del acto). Por otro lado, la psiquiatría justificará su necesidad y su poder mostrando el componente de locura de todo crimen. En el caso de Henriette Cornier, podemos ver cómo funcionan estos dos mecanismos ensamblados. Por caminos diferentes, los peritos psiquiatras de la acusación (entre los que se encontraba Esquirol) y de la defensa se interrogan no sobre la demencia del sujeto en el momento del acto, sino

sobre su racionalidad; con otras palabras, se preguntan si el sujeto es punible. Para mostrar que existe una estrecha semejanza entre el acto y el sujeto, la acusación argumentará que el crimen encuentra en la condición del sujeto el justificativo del castigo y de la corrección, es decir, que el acto carece de razón, pero el sujeto no. Por un lado, se esgrime la historia personal de Henriette: fue abandonada por su marido, se entregó al libertinaje, tuvo dos hijos que abandonó a la asistencia pública. Por otro lado, se enfatiza la premeditación con que cometió el degüello (preparó los instrumentos en su cuarto, pensó el diálogo con la madre de la víctima), la lucidez con que lo ejecutó (exclamó, luego de haberlo cometido: "esto merece la pena de muerte"; trató de ocultar el cuerpo de la víctima y de impedir que la madre entrara en el cuarto donde se llevó a cabo el crimen). La defensa sigue otro camino. En primer lugar, argumenta un cierto estado de enfermedad en Henriette Cornier: las situaciones de desenfreno, la alternancia entre estado de alegría y tristeza, etc. En segundo lugar, señala su lucidez moral. En tercer lugar, y encontramos aquí la cuestión decisiva, sostiene que el hecho de que la conciencia moral de la mujer haya permanecido intacta en el momento mismo del crimen muestra que nos encontramos ante la presencia de algo que no es el sujeto consciente, sino un agente extraordinario, extraño a las leyes regulares de la organización humana: el *instinto*. Pasamos, de esta forma, del acto sin razón al acto instintivo. • Foucault atribuye una importancia capital a la aparición del concepto de instinto en estos términos. El instinto ha sido, según su juicio, el gran vector de la anormalidad, porque ha permitido, precisamente, encontrar un principio de coordinación entre monstruosidad y patología. Su aparición en estos términos determinó, además: 1) El planteo de un modo nuevo de la problemática patológica de la locura. Hasta fines del siglo XIX, la locura encontraba su condición de posibilidad en el delirio, mientras que ahora es posible pensarla a partir del instinto patológico. Aparecen, así, las pulsiones, las obsesiones y la emergencia de la locura sin error: la histeria. 2) La inscripción de la psiquiatría en el marco de una patología evolucionista. 3) La aparición de las tecnologías del instinto: las políticas de eugenesia (Hitler, por ejemplo) y el psicoanálisis.

3) LA PSIQUIATRÍA COMO SABER Y TÉCNICA DE LO NORMAL. Ahora bien, la historia de la psiquiatría nos impone explicar cómo la locura instintiva llegó a dominar todo el campo de la psiquiatría (clase del 12 de febrero de 1975, **AN**, 127-151). Porque en los inicios lo instintivo concernía sólo a aquella forma de locura que afectaba todos los comportamientos, excepto la inteligencia, y que llevaba al asesinato. Desde un punto de vista genealógico, es decir, de la inserción del saber psiquiátrico en los mecanismos del poder, Foucault analiza tres procesos centrales. 1) *La ley de 1838*. Esta ley se ocupa de la internación por orden de una autoridad policial-administrativa: el prefecto. En cuanto a su significación en la historia de la psiquiatría, se destacan tres puntos: a) Consagra legalmente a la psiquiatría como una rama de la medicina y de la higiene pública. La internación de los alienados requiere una institución adaptada para recibir enfermos y con posibilidades de curarlos (corregirlos). b) La internación de oficio debe ser motivada por alguna forma de alienación que comprometa el orden y la seguridad públicos. c) Se pide entonces a la psiquiatría que responda acerca de los núcleos de peligrosidad en el nivel del comportamiento de los individuos. Antes, la intervención de los expertos era sólo para saber si el estado de demencia de un sujeto lo inhabilitaba como sujeto de derechos, como sujeto jurídico; ahora, en cambio, se establece a través de la misma administración un nexo entre locura y peligro. 2) *La reorganización de la solicitud familiar*. La solicitud familiar de internación cambia tanto respecto de la forma como del contenido. En cuanto a la forma, no se trata ya de la familia reunida en consejo, sino del círculo de los allegados, los más cercanos. En cuanto al contenido, se trata ahora de aquellos comportamientos que afectan las relaciones familiares (hermano-hermana, marido-mujer, padres-hijo, etc.); en pocas palabras, las perturbaciones que el enfermo puede inducir o provocar en la familia; perturbación y desorden en relación con el campo disciplinario definido por la familia, la escuela, los vecinos, etc. El psiquiatra se convierte en el médico de la familia. 3) *Una exigencia polí-*

tica para la psiquiatría. Cada revolución, según el juicio de Foucault, introdujo algún criterio de discriminación. La Revolución Inglesa (siglo XVII) introdujo un criterio jurídico-político para distinguir entre regímenes políticos legítimos e ilegítimos (pacto, representación, soberanía). La Revolución Francesa, un criterio histórico: determinar qué parte de la revolución era necesario conservar y continuar. Las diferentes revoluciones europeas sucedidas entre los años 1848 y 1871 recurrieron a la psiquiatría. Foucault cita el caso de Lombroso en Italia. En él, la antropología parece suministrar los medios para diferenciar la verdadera revolución de la rebelión y el desorden social. • Estas transformaciones determinan, para expresarlo de alguna manera, un triple referente para la psiquiatría: un referente administrativo, uno familiar y uno político. A partir de aquí se producirán dos cambios fundamentales en el campo de la psiquiatría, que adaptará su saber a las nuevas formas del poder psiquiátrico: 1) *La reunificación de la locura.* Se abandona la idea de una locura parcial, que afecta sólo un sector de la personalidad. Aunque las manifestaciones de locura sean parciales y discontinuas, el individuo es profunda y globalmente loco. 2) *El eje voluntario/involuntario.* La reunificación de las manifestaciones de la locura y su referencia al individuo loco se articulan a través del eje voluntario/involuntario. Si antes la locura estaba emparentada con el delirio, con la ilogicidad del pensamiento, ahora lo que está en juego es la voluntad o, mejor, la falta de control sobre esta. En el corazón de la locura se sitúa el juego de lo voluntario y lo involuntario, de lo instintivo y lo automático. • Vemos cómo el campo de la sintomatología de la locura ha cambiado; se ha ampliado y desplazado. Pueden aparecer como síntomas de la locura y, por lo tanto, como fenómenos de interés psiquiátrico todos aquellos comportamientos que se alejan de las reglas del orden administrativo, familiar o político. Pero para comprender el estatus del concepto de norma en la psiquiatría del siglo XIX (si es que hay otra) es necesario tener presente, además, su vinculación con la medicina. Desde esta perspectiva, el eje voluntario/involuntario permitió vincular psiquiatría y medicina a través de la neurología, es decir, a partir de las alteraciones funcionales del sistema nervioso que perturban las conductas voluntarias. El concepto psiquiátrico de normalidad y, consiguientemente, de anormalidad incluye articuladamente ambos sentidos: 1) la norma como regla de conducta, como ley informal, cuyo opuesto sería el desorden, la excentricidad; 2) la norma como regularidad funcional, cuyo opuesto sería lo patológico. La psiquiatría se convierte ahora en la ciencia y la técnica de lo normal. La regularidad de su dominio de análisis y aplicación es definida por la locura y el crimen en sus relaciones.

4) PSIQUIATRÍA, INFANCIA, RACISMO. En la última clase del curso *Les Anormaux* (AN, 275-301), Foucault reúne una serie de consideraciones acerca del desarrollo de la psiquiatría en la segunda mitad del siglo XIX, especialmente acerca de la psiquiatrización de la infancia y la relación entre psiquiatría y racismo. 1) *El nuevo funcionamiento de la psiquiatría.* Foucault compara el funcionamiento de la psiquiatría en el caso de Henriette Cornier, al que ya hemos hecho referencia, con el caso Charles Jouy (1867). Charles Jouy, de unos cuarenta años en el momento de los hechos, era hijo natural; su madre había muerto cuando era pequeño y había sido poco escolarizado. Vivía al margen del pueblo, solitario, borracho, mal pagado. Los acontecimientos: se había hecho masturbar por una niña y posteriormente la habría "casi" violado. Lo primero que debemos tener en cuenta es que la psiquiatrización del caso Jouy no viene desde arriba, sino desde abajo: la familia lo denuncia, el alcalde se interesa, luego el prefecto, etc. Toda la población, en última instancia, pide una psiquiatrización profunda del caso (psiquiatrización reclamada, no impuesta). En segundo lugar, es necesario analizar el modo en que procede la psiquiatría. En el caso Henriette Cornier, lo patológico se inscribe en un proceso cronológico; el instinto aparece en su carácter de exceso, de exageración, y la enfermedad es intrínseca al instinto. En el de Jouy, lo patológico se inscribe en una especie de constelación física permanente; el instinto aparece, más bien, en su desequilibrio funcional, como falta, detenimiento, y no hay enfermedad intrínseca al instinto, sino desequilibrio funcional. En ambas situaciones –y este es un punto fundamental–

se considera la biografía de los individuos, pero según registros completamente diferentes. Los alienistas (la escuela de Pinel y Esquirol, que se habían ocupado del caso Cornier) separaban lo patológico de la infancia. La nueva psiquiatría vincula los dos aspectos, puesto que lo patológico es pensado en términos de un desequilibrio debido a un atraso. Este punto es importante porque la infancia ha sido, en el análisis de Foucault, el principio de generalización de la psiquiatría. 2) *El funcionamiento de la infancia en la psiquiatría.* En la nueva psiquiatría basta notar la presencia de un elemento de infantilidad para que un determinado individuo o conducta caiga dentro de su campo. A partir de ello ha sido posible integrar el *placer*, el *instinto* y la *imbecilidad*. Recordemos que para los alienistas el instinto funcionaba en la medida en que no implicaba el placer. La nueva psiquiatría lleva a cabo, en cambio, una patologización del placer sexual a partir de lo infantil. A fin de constituir una ciencia, la psicopatología de los alienistas era una imitación de la medicina; establecía síntomas como la medicina orgánica, clasificaba las enfermedades, las organizaba. La nueva psiquiatría se encuentra más bien en una relación de correlación, al ubicarse en el espacio abierto por la neurología del desarrollo y, consiguientemente, del retraso. Lo que la infancia le ofrece no es tanto una enfermedad o un proceso patológico como un estado de desequilibrio, es decir, un estado caracterizado por la presencia anormal de un elemento no necesariamente patológico. Se trata, en definitiva, de una despatologización de la anormalidad. 3) *Una nueva nosografía.* En las grandes construcciones teóricas de la nueva psiquiatría nos encontramos con una nueva nosografía con las siguientes características: a) *No busca síntomas, sino síndromes.* Los síndromes son configuraciones parciales y estables de lo anormal; en definitiva, excentricidades consolidadas. Los primeros síndromes han sido la agorafobia, las manías incendiarias, la cleptomanía, el exhibicionismo, la inversión, el masoquismo, la manía antiviviseccionista. b) *El retorno del delirio.* La reinscripción de lo anormal en lo patológico ha ido de la mano de la reincorporación del delirio. Se trata no de un delirio referido al objeto, sino de un delirio de raíz instintiva y sexual. c) *La aparición de la noción de "estado".* Constituye una especie de fondo causal permanente de anormalidad. El estado consiste esencialmente en una especie de déficit general de las instancias de coordinación del individuo. 4) *La metasomatización de lo anormal.* Para explicar la aparición de la anormalidad en el individuo, la psiquiatría ha recurrido al tema de la herencia. Aparece así una especie de gran cuerpo formado por la red de relaciones hereditarias. A partir de ello, la psiquiatría no será simplemente una técnica del placer y del instinto sexual, será también una tecnología del matrimonio sano, útil y beneficioso. Por esta vía, además, vinculará la nueva nosografía de lo anormal con las teorías de la degeneración. Foucault presta particular importancia a este último tema porque a partir de él se hace posible un vínculo estrecho entre psiquiatría y racismo: "Todas las formas de racismo aparecidas en Europa hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX deben ser referidas históricamente a la psiquiatría" (**AN**, 299).

SEXUALIDAD. Acerca de la función de la psiquiatría en la formación del dispositivo de sexualidad, véase: *Sexualidad.*

Psychiatrie [876]: **1954** [13] **DE1**: 67-68, 87, 96, 103. **MMPE**: 6, 13-14, 68, 82, 109, 111. **1957** [3] **DE1**: 124, 127, 146, 160, 164, 167-169. **1961** [50] **HF**: 22-23, 71, 82, 112, 120, 133, 159-160, 175, 212, 273, 319, 374, 388, 391, 481, 487, 492-493, 532, 544, 575-576, 588, 597-598, 628-629, 631, 646, 662, 681, 687-688. **1962** [8] **MMPS**: 6, 13-14, 68, 76, 84, 105. **1964** [1] **DE1**: 412. **1965** [1] **DE1**: 444. **1966** [1] **MC**: 63. **1967** [1] **DE1**: 598. **1968** [2] **DE1**: 674. **1969** [7] **AS**: 89, 99, 178, 205, 234, 238. **1970** [5] **DE2**: 11, 29, 62, 131, 135. **1971** [11] **DE2**: 232-233, 239, 244. **LVS**: 4. **OD**: 63, 69. **1972** [6] **DE2**: 318, 322, 380, 392-393. **1973** [9] **DE2**: 396, 417-418, 431, 437, 443. **1974** [184] **DE2**: 496, 524, 595, 620, 623, 639, 642, 644, 660-662, 664-665, 669, 671-672, 674-675, 678, 681-682, 684-686. **PP**: 5, 10, 13, 16, 18, 21, 27, 29-34, 37, 41, 43, 60, 86-87, 102-103, 110, 121, 124, 127, 131-132, 134-138, 147, 168, 170-172, 175, 178-179, 183, 188-189, 193-194, 200, 218-221, 230, 233-234, 239, 248, 250-251, 265, 267-271, 273, 277-278, 281, 283-284,

289, 293, 305, 325, 329, 333. **1975** [337] **AN**: 3, 18, 22-23, 25, 27, 29, 31-32, 34, 38, 49, 87, 94, 101-102, 104-105, 108-114, 122-124, 127-131, 134-137, 139-151, 155-156, 158, 181, 198, 208, 249, 260-262, 265-267, 271, 275-276, 279-282, 285-303. **DE2**: 695, 717, 720, 724, 758, 771-773, 775, 777, 780-781, 793, 800, 805, 807, 814. **SP**: 187, 226-227, 303. **1976** [38] **DE3**: 29-30, 52, 75-78, 89-91, 102, 112, 115, 130. **HS1**: 42, 46, 66, 85, 91, 134, 157, 198. **IDS**: 5, 12-13. **1977** [90] **DE3**: 141-143, 148, 156, 158, 161, 167-168, 202, 235, 249-250, 257, 264, 271-275, 290, 295-297, 307-309, 311, 315, 332-337, 341, 345-347, 349, 351, 358, 403. **1978** [40] **DE3**: 443-444, 446-450, 454-456, 462, 473, 481, 507, 553, 556, 571, 583, 587, 599, 671, 674, 677. **STP**: 122, 124. **1979** [7] **DE3**: 767, 777, 805, 808. **NB**: 35, 37. **1980** [13] **DE4**: 31, 40, 45, 58, 60-61, 118. **1981** [6] **DE4**: 147, 168, 199, 203-204. **1982** [3] **DE4**: 226, 231. **HS**: 391. **1983** [15] **DE4**: 442, 451, 458, 527-530, 536-537, 540. **1984** [23] **CV**: 101. **DE4**: 579, 595-596, 633, 642, 646, 657-658, 664-665, 709, 719, 725. **HS2**: 10. **1988** [2] **DE4**: 784, 814.

racionalidad

"Yo pienso que el término 'racionalización' es peligroso. Lo que hay que hacer es analizar las racionalidades específicas, más que invocar sin cesar los progresos de la racionalización en general" (**DE4**, 225). Este texto resume la posición de Foucault acerca de la racionalidad y de la razón: por un lado, una crítica de las posiciones filosóficas (fenomenología, marxismo, Weber) que abordan la historia de la razón a partir del acto fundador del sujeto, de la oposición racionalidad/irracionalidad, o en términos de un proceso de racionalización; por otro lado, una afirmación de la especificidad de las diferentes formas de racionalidad y, por lo tanto, de su carácter histórico-fragmentario. En efecto, para Foucault no se trata de abordar la historia de la razón como un proceso que, a pesar de sus retrocesos, reviste un carácter global y unitario, sino de analizar las diferentes formas de racionalidad que organizan el orden de las prácticas (véase: *Práctica*).

FENOMENOLOGÍA, MARXISMO. Como explicamos en el artículo *Fenomenología*, la oposición entre esta y la arqueología no podría ser mayor. *Les Mots et les choses* y *L'Archéologie du savoir* pueden ser leídos como una anti *Krisis*. Precisamente a propósito de la historia de la razón, en *L'Archéologie du savoir* Foucault marca claramente sus diferencias respecto de la concepción fenomenológica, en cuyo marco el sujeto o, más exactamente, los actos fundadores de la conciencia constituyen un horizonte de racionalidad que, por su carácter originario, es también el *telos*, la finalidad de la humanidad (**AS**, 22, 73). Desde esta concepción, entonces, la historia de la razón sólo puede ser la historia de su progresivo despliegue y de los obstáculos que lo han impedido o dificultado. Pero Foucault no sólo se opone a la concepción fenomenológica de la historia de la razón, sino también a cierto modelo marxista: "Incluso, para hablar muy, muy esquemáticamente, lo que quise hacer en los años sesenta fue abandonar tanto el tema fenomenológico, según el cual hubo una fundación y un proyecto esencial de la razón (del que esta se habría desviado por un olvido, sobre el cual es necesario volver ahora), como el tema marxista o lukacsiano (había una racionalidad que era la forma por excelencia de la razón misma, pero un determinado número de condiciones sociales –el capitalismo o, más bien, el paso de una forma de capitalismo a otra– introdujo una crisis en esta racionalidad, es decir, un olvido de la razón y una caída en el irracionalismo). Estos son los dos grandes modelos, presentados de manera muy esquemática y muy injusta, respecto de los cuales traté de diferenciarme" (**DE4**, 441-442). Esta posición acerca de la razón está estrechamente ligada a la concepción foucaultiana del sujeto. En efecto, una de las dificultades de la fenomenología consiste en que remite la racionalidad a los actos fundadores de un sujeto, pero, para Foucault, el sujeto mismo tiene una historia (**DE4**, 436).

PRÁCTICAS, TÉCNICAS. "Digamos que no se trata de juzgar las prácticas con la vara de una racionalidad que permitiría apreciarlas como formas más o menos perfectas de racionalidad, sino, más bien, de ver cómo las formas de racionalización se inscriben en las prácticas o en los sistemas de prácticas, y qué papel desempeñan en estas. Porque, ciertamente, no hay 'prácticas' sin un determinado régimen de racionalidad" (**DE4**, 26).

Como vemos, para Foucault, la racionalidad tiene ante todo un sentido instrumental: modos de organizar los medios para alcanzar un fin (**DE4**, 241). En relación con ello utiliza también los términos "técnica" y "tecnología" (la regularidad que organiza un modo de hacer u obrar orientándolo a un fin) (véase: *Técnica*). En este contexto, hay que tomar ambos términos en un sentido amplio, es decir, sin restringirlos a nuestra noción de tecnología como aplicación de las ciencias llamadas "exactas" (**DE4**, 285). • Por ello, aunque esta vía de acceso al problema de la racionalidad o, mejor, a la historia de la racionalidad, podría inscribirse en la línea de los trabajos de Weber o, en general, de la Escuela de Fráncfort, el mismo Foucault marca algunas diferencias notables. En primer lugar, la eclosión de la racionalidad técnica no es un acontecimiento ligado al advenimiento de la Ilustración y tampoco se trata simplemente de la bifurcación entre razón teórica y razón práctica (**DE4**, 440). Foucault se propone, de hecho, llevar a cabo una historia de las diferentes formas de racionalidad estratégica o tecnológica, es decir, de la racionalidad de las prácticas. • Las prácticas constituyen el dominio de trabajo de Foucault. Como expusimos en el artículo correspondiente, una "práctica" se define por la racionalidad de los modos de hacer u obrar de los hombres, que tiene su sistematicidad y su generalidad; abarca el ámbito del saber (las prácticas discursivas), del poder (las relaciones entre los sujetos) y de la ética (las relaciones del sujeto consigo mismo) y tiene, además, un carácter recurrente. Pero esta condición sistemática y recurrente no niega su historicidad (véase: *Práctica*). Los trabajos de Foucault son, en definitiva, análisis históricos de la formación y transformación de la racionalidad de las prácticas.

VERDAD. Para Foucault no se trata de llevar a cabo una historia de la razón o de la racionalidad, sino una historia de la verdad. "Es aquí donde la lectura de Nietzsche ha sido para mí muy importante. No es suficiente hacer una historia de la racionalidad, sino la historia misma de la verdad" (**DE4**, 54).

GENEALOGÍA. Esta historia de las formas de racionalidad inscrita en la historia de la verdad reviste, además, un carácter genealógico o político (**DE4**, 160).

VERIDICCIÓN. Foucault concibe su trabajo en términos de una historia de los regímenes de veridicción, no de verdad. Ello lo sitúa en las antípodas de la crítica de los excesos de la racionalidad europea que caracteriza numerosas corrientes del siglo XIX y XX, desde el romanticismo a la Escuela de Fráncfort. "La crítica del saber que les propongo no consiste en denunciar lo que habría de continuamente opresivo en la razón –iba a decir 'monótonamente', pero eso no se dice–, entonces, créanme: después de todo, la sinrazón es igualmente opresiva" (**NB**, 37).

RACIONALIDAD GUBERNAMENTAL. El advenimiento de la nueva razón gubernamental (véase: *Razón de Estado*) es contemporáneo de la formación de la racionalidad científica moderna (**STP**, 293).

Rationalité [562]: **1954** [1] **MMPE**: 88. **1957** [3] **DE1**: 139, 156. **1961** [11] **HF**: 232, 237, 241, 246, 251, 319, 445, 534. **IAK**: 28. **1962** [1] **MMPS**: 100. **1963** [7] **NC**: 8-9, 11. **NC**: 6, 156. **1965** [1] **DE1**: 447. **1966** [18] **DE1**: 495. **MC**: 47, 55, 137, 139, 142, 144, 170-171, 232, 251, 258, 265, 356, 367. **1967** [4] **DE1**: 598, 605-607. **1968** [4] **DE1**: 722-723. **1969** [21] **AS**: 11, 20, 22, 54, 61, 73-74, 93, 156, 164, 206, 208, 213, 236-237, 250. **DE1**: 784. **1971** [6] **DE2**: 173, 183, 242. **OD**: 48, 50, 79. **1972** [1] **DE2**: 282. **1973** [1] **DE2**: 422. **1974** [5] **DE2**: 584-585, 620. **PP**: 261. **1975** [35] **AN**: 13, 83, 93, 106-107, 235, 240, 250-251, 257. **DE2**: 723. **SP**: 94, 142, 186, 258, 276, 310. **1976** [22] **DE3**: 68, 127-128. **HS1**: 34, 73-74, 76, 93, 103, 125. **IDS**: 34, 47, 50, 146, 152. **1977** [15] **DE3**: 188, 206, 299, 301, 308, 394-397. **1978** [62] **DE3**: 430-433, 435-438, 442, 449, 453, 480, 572, 584, 620, 625, 648-649, 717, 720. **STP**: 31, 60, 79, 105, 203, 220, 237-238, 242-243, 251, 279, 293-294, 297, 304, 347, 351, 356-358. **1979** [117] **DE3**: 803, 818, 823-824. **NB**: 5-7, 9, 12, 15, 17, 20, 23, 37, 53, 58, 62, 77, 93-94, 105, 109-110, 118-119, 122, 152, 172, 182, 221, 229, 253, 261, 264, 282, 285-286, 290, 298, 306, 315-316. **1980** [39] **DE4**: 14-16, 18, 23, 26-28, 36, 38-39, 53-55, 57, 73, 75, 84, 106. **1981** [18] **DE4**: 135-136, 149-152, 159-161. **1982** [32] **DE4**: 224-225, 241, 272-273, 275, 279, 285,

349, 351. **HS**: 11, 76, 188, 268, 270, 309, 424, 455. **1983** [67] **DE4**: 368, 378-379, 410-411, 436-443, 447-450. **GSA**: 21, 147, 160, 202, 265-268, 272-273, 322. **1984** [35] **CV**: 11, 111-113, 119, 134. **DE4**: 572, 576-577, 582, 630-631, 636-637, 639, 641, 655, 657, 677, 686, 690, 749. **HS3**: 110, 179. **1985** [11] **DE4**: 764-768, 770-772, 776. **1988** [25] **DE4**: 815-818, 820, 826-828.

racismo

"Yo creo que [el racismo] es mucho más profundo que una vieja tradición, mucho más profundo que una vieja ideología; es otra cosa. La especificidad del racismo moderno, lo que hace a su especificidad, no está ligado a las mentalidades, a las ideologías, a las mentiras del poder. Está ligado a la técnica del poder, a la tecnología del poder" (**IDS**, 230). Lo que ha inscrito el racismo en los mecanismos del Estado es la emergencia de este biopoder (**IDS**, 227). • Más allá de algunas referencias dispersas en artículos e intervenciones, en la obra de Foucault la problemática del racismo emerge en *La Volonté de savoir*, el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, y en *"Il faut défendre la société"*, el curso dictado en el Collège de France en 1976. Foucault se ocupa del racismo moderno, es decir, el racismo biológico y de Estado, por un lado, en relación con la formación del biopoder (en ambos textos), y, por otro lado, en relación con la evolución del concepto de *lucha de razas* (en el segundo texto) (véanse: *Biopoder*; *Guerra, Lucha*).

DEGENERACIÓN. Una primera forma de racismo biologicista es la que aparece en el siglo XIX con la teoría de la degeneración. Aparece, de este modo, no como una ideología política, sino como una ideología científica vinculada al socialismo del siglo XIX y los movimientos de izquierda (**DE4**, 324). Véase: *Degeneración*.

SEXUALIDAD, SANGRE. En *La Volonté de savoir*, Foucault distingue, a propósito de los mecanismos de poder, una simbólica de la sangre de una analítica de la sexualidad. La sangre fue uno de los elementos esenciales y característicos de los mecanismos de poder hasta fines del siglo XVIII: diferencias de castas, linajes, suplicios, etc. El poder habla y se manifiesta a través de la sangre. Con la formación del dispositivo de sexualidad (véase: *Sexualidad*), los mecanismos de poder se dirigen hacia el cuerpo, hacia la vida, la progenitura, la población (**HS1**, 193-194). Ahora bien, según el análisis de Foucault, la analítica de la sexualidad no se limita a suceder a la simbólica de la sangre; ambos mecanismos tienen puntos de interacción y de interferencias. El racismo moderno, estatal y biologizante, se forma en este punto con el objetivo de un ordenamiento eugenésico de la sociedad (**HS1**, 196-197).

RACISMO BIOLÓGICO Y DE ESTADO. *"Il faut défendre la société"* es una genealogía del concepto de *lucha de razas*, de *guerra de razas*. Foucault remonta esta genealogía hasta el siglo XVII y hasta la formación de la historiografía moderna con Henri de Boulainvilliers (véanse: *Boulainvilliers*, *Guerra*). Después de la Revolución Francesa, en el siglo XIX, este discurso sufre dos grandes transformaciones: por un lado, la formación del discurso de la lucha de clases, el discurso revolucionario; por otro, su transcripción biológica –el racismo moderno–. En esta última, a diferencia de la primera, el racismo no aparece como el instrumento de la lucha de una clase contra otra, sino como una estrategia global del Estado, que la sociedad ejerce sobre sí misma en términos de purificación permanente y normalización social (**IDS**, 52-53). El tema de la guerra histórica (batallas, invasiones, victorias) es sustituido, entonces, por el tema biológico, postevolucionista, de la lucha por la vida; la lucha adquiere, así, un sentido biológico: diferenciación de las especies, selección del más fuerte, preservación de las razas mejor adaptadas. También el tema de una sociedad binaria (dos razas, dos grupos diferentes) es reemplazado por un monismo biológico que se encuentra amenazado por los elementos heterogéneos infiltrados. El Estado no será, entonces, el instrumento de una raza contra otra, sino el garante de la integridad, de la superioridad y de la pureza de la raza (**IDS**, 70). Ahora bien, esta transcripción del discurso de la guerra de razas en términos biológicos y estatales se presenta como un discurso antirrevolucionario, en pro de la soberanía estatal (**IDS**, 71). En el

siglo XX, esta transcripción biológica del discurso de la guerra de razas sufre dos transformaciones. La transformación nazi, por un lado, utiliza toda una mitología popular, dramática y, al mismo tiempo, teatral; reimplanta el racismo biológico en el discurso de la guerra de razas y retoma el carácter profético y apocalíptico del discurso revolucionario. La transformación soviética, por otro lado, procede por otros caminos, sin dramaturgia ni teatralización, sino de manera subrepticia y "científica", y retoma el discurso revolucionario de la lucha de razas bajo la forma de una gestión policial que asegura la higiene de la sociedad (**IDS**, 72).
• La primera función del racismo moderno es introducir una ruptura en el dominio de la vida del que se ha hecho cargo el poder; ruptura entre lo que debe vivir y lo que debe morir. La segunda es renovar la antigua relación de guerra ("si quieres vivir, es necesario que puedas matar"): entre la propia vida y la muerte del otro existe ahora una relación biológica; la muerte del otro no es simplemente la condición de la propia vida, sino de la vida en general; la muerte del otro hará la vida más sana y más pura (**IDS**, 227-228). Desde este punto de vista, el racismo es la condición del ejercicio del moderno derecho de matar; aparece donde la muerte es requerida: la colonización, la guerra, la criminalidad, los fenómenos de la locura y de la enfermedad mental, etc. Así, por ejemplo, la guerra "va a aparecer, hacia fines del siglo XIX, no simplemente como una manera de fortalecer la propia raza, eliminando la raza adversa (según los temas de la selección y de la lucha por la vida), sino también como una manera de regenerar la propia raza. Cuanto mayor sea el número de aquellos que mueren entre nosotros, más pura será la raza a la que pertenecemos" (**IDS**, 230).

ANTISEMITISMO. Foucault señala que el discurso de la guerra de razas de los siglos XVI y XVII, que anticipa las nociones de lucha de clases, no se identifica con el racismo de tipo religioso, antisemita. El propósito de Foucault no es llevar a cabo una historia del racismo en general, sino analizar la formación de los mecanismos modernos del poder, entre los que se inscribe el racismo biológico. Sin embargo, es necesario señalar que el racismo biológico y de Estado reutilizó el antiguo antisemitismo, que tenía originariamente otras razones (**IDS**, 75-77).

NAZISMO. Para Foucault, el nazismo desarrolla hasta su paroxismo los mecanismos de poder que se establecieron en el siglo XVIII: la disciplina y el biopoder. Ningún Estado ha sido más disciplinario y, al mismo tiempo, más asesino que el Estado nazi. En el nazismo, el derecho sobre la vida y sobre la muerte no sólo era ejercido por el Estado, sino por cualquier individuo, aunque más no fuera a través de la denuncia. Por ello se puede afirmar que, en este caso, el poder de matar y el poder soberano están diseminados por todo el cuerpo social. La guerra, por otro lado, no es simplemente un objetivo político, ni siquiera un objetivo de la política, sino, más precisamente, la fase última y decisiva de todos los procesos políticos, de tal manera que se persigue la eliminación de la otra raza pero también la exposición de la propia raza a la muerte (**IDS**, 231-232).

SOCIALISMO. El racismo evolucionista de tipo biológico no sólo está presente en los estados socialistas del siglo XX, como la Unión Soviética, sino también en los movimientos socialistas del siglo XIX. Cuando el socialismo insistió en la transformación de las condiciones económicas como requisito para pasar de la sociedad capitalista a la socialista, no recurrió al racismo; pero cuando insistió en el problema de la lucha, sí lo hizo. "En consecuencia, cada vez que ustedes encuentran estos socialismos, momentos del socialismo que acentúan este problema de la lucha, encuentran el racismo" (**IDS**, 234).

GENÉTICA. Respecto de la importancia de la genética para la economía contemporánea, Foucault sostiene: "no creo que sea útil o interesante recodificar esta inquietud a propósito de la genética en los términos tradicionales del racismo" (**NB**, 234).

Racisme [130]: **1971** [2] **DE2**: 198. **1972** [1] **DE2**: 353. **1974** [1] **DE2**: 511. **1975** [23] **AN**: 275, 299-300. **1976** [96] **DE3**: 96. **HS1**: 157, 166, 197-198. **IDS**: 52-53, 57, 70-73, 75-77, 213, 227-230, 232-234. **1977** [3] **DE3**: 324. **1978** [2] **DE3**: 502. **1979** [1] **NB**: 234. **1982** [1] **DE4**: 279.

raza

Como Foucault muestra en *"Il faut défendre la société"*, el concepto de raza no es ni necesario ni originariamente un concepto biológico; designa un determinado corte histórico-político. Se habla de dos razas, por ejemplo, cuando hay dos grupos que no tienen el mismo origen local, ni la misma lengua, ni la misma religión. Y también, cuando en el seno de una sociedad cohabitan dos grupos que no tienen las mismas costumbres ni los mismos derechos (**IDS**, 67). Así funciona el concepto de raza en el discurso histórico de la guerra de razas a partir del siglo XVII (véase: *Guerra*). "La idea de la pureza de la raza [en singular], con todo lo que conlleva de monista, de estatal y de biológico, es lo que sustituirá la idea de lucha de razas" (**IDS**, 71).

Race [132]: **1961** [3] **HF**: 558. **IAK**: 44-45. **1963** [3] **NC**: 36. **RR**: 178. **1971** [4] **DE2**: 140. **LVS**: 99. **OD**: 45. **1972** [1] **DE2**: 269. **1974** [4] **DE2**: 529. **PP**: 144, 296. **1975** [5] **AN**: 124. **SP**: 262, 266, 280. **1976** [82] **DE3**: 96, 127. **HS1**: 88, 161, 164, 180, 193-195, 197. **IDS**: 19, 45, 47, 49, 51-53, 57, 60, 67, 70-72, 75-76, 87-88, 105, 110, 117, 122, 126, 170, 188, 191, 205, 212-213, 228-232. **1977** [2] **DE3**: 174, 418. **1978** [1] **DE3**: 502. **1979** [2] **NB**: 68, 318. **1980** [2] **DE4**: 29, 111. **1982** [4] **DE4**: 321. **HS**: 110, 120, 288. **1983** [13] **DE4**: 548. **GSA**: 12, 69, 72, 97, 114, 139, 203, 271. **1984** [6] **CV**: 286. **DE4**: 679. **HS2**: 22, 152, 174, 189.

razón de Estado

"La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto en el curso de las sociedades occidentales. Se enraizó, en primer lugar, en la idea de poder pastoral, y luego, en la de razón de Estado. La individualización y la totalización son sus efectos inevitables" (**DE4**, 161). Para Foucault, la característica fundamental de la racionalidad política moderna no es ni la constitución del Estado ni la aparición del individualismo burgués, ni tampoco el esfuerzo constante para integrar a los individuos a la totalidad política, sino la correlación derecho/orden (**DE4**, 827). Mientras que el derecho remite a un sistema jurídico, el orden remite a un sistema administrativo. Históricamente, la buscada conciliación del derecho y del orden fue sólo un esfuerzo para integrar el derecho en el orden del Estado (**DE4**, 828).

APARICIÓN DE LA RAZÓN DE ESTADO. A lo largo del siglo XVII asistimos a una profunda reorganización del poder pastoral (véase el artículo respectivo). En este contexto, sin que pueda hablarse de una transferencia global de la religión hacia la política, el ejercicio del poder soberano se dotó de su propio poder pastoral. Utilizando las expresiones de Foucault, en relación con lo que puede denominarse la *ratio pastoralis* (razón pastoral) se planteó la necesidad de formular una *ratio gubernatoria* (razón gubernamental) (**STP**, 238). En este proceso, surgieron dos cuestiones fundamentales: ¿qué tipo de racionalidad es necesaria para gobernar en el marco de la soberanía? y ¿cuáles deben ser los objetos de la acción gubernamental del Estado? • Para esclarecer el primer punto, nuestro autor parte de Tomás de Aquino, para quien el rey, el soberano, debe ejercer el gobierno. Santo Tomás concibe esta acción de gobierno según una serie de analogías: con Dios, con la naturaleza, con el pastor, con el padre de familia. De estas, la más relevante es la primera, que postula cómo Dios, que es soberano, gobierna pastoralmente el mundo: "Un mundo enteramente finalista, un mundo antropocéntrico, un mundo de prodigios, de maravillas y de signos, un mundo, en fin, de analogías y de cifras; todo esto constituye la forma manifiesta de un gobierno pastoral de Dios sobre este mundo. Ahora bien, es esto lo que desaparece. ¿En qué época? Exactamente, entre los años 1580 y 1650, en el momento de la fundación misma de la episteme clásica" (**STP**, 241-242). Las causas finales poco a poco van a desaparecer, el antropocentrismo va a ser cuestionado y el mundo, purgado de los signos y de los prodigios. Asistimos, así, a una desgubernamentalización del cosmos, donde Dios sólo regirá, en todo caso, a través de leyes generales que puedan expresarse en el lenguaje de la matemática. Toma forma así, paralelamente a la constitución de una nueva racionalidad científica, la necesidad de definir una nueva racionalidad política, que le confiera al ejercicio de

la soberanía una especie de suplemento de poder (**STP**, 242). Definir esta nueva racionalidad política será la tarea de la razón de Estado (**STP**, 243). • En relación con el surgimiento de la problemática de la razón de Estado, Foucault señala que, tal como surge en los trabajos de Giovanni Botero y, sobre todo, en Bogislaw von Chemnitz (véanse los artículos correspondientes), la definición de una razón de Estado es percibida en la época como una novedad. Este último, además, es consciente de la analogía entre la novedad de esta racionalidad política y la novedad de la racionalidad científica moderna (**STP**, 246). Al respecto, nuestro autor hace tres observaciones, en relación con los términos "Maquiavelo", "política" y "Estado".

MAQUIAVELO. Según Foucault, en Maquiavelo (véase el artículo correspondiente) no hay arte de gobernar, porque el problema no es el mantenimiento del poder del Estado sino del poder del príncipe. A pesar de ello, fue a través de Maquiavelo, de la polémica en su contra, como se definió el arte de gobernar. De todos modos, es necesario aclarar que algunos defensores de la razón de Estado buscaron no en el Maquiavelo de *El príncipe*, sino en el de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, algunos elementos del arte de gobernar (**STP**, 250).

POLÍTICA. Al respecto, "lo que aparece en primer lugar en el Occidente del siglo XVI y del siglo XVII no es la política como dominio, como conjunto de objetos, tampoco es la política como profesión o vocación: son los políticos o, si se quiere, es una determinada manera de plantear, de pensar, de programar la especificidad del gobierno en relación con el ejercicio de la soberanía. En oposición al problema jurídico-teológico del fundamento de la soberanía, los políticos son aquellos que buscarán pensar, programar la especificidad del gobierno en relación con el ejercicio de la soberanía" (**STP**, 251). Los políticos son vistos, en este sentido, como una secta, un grupo que roza la herejía. Recién a mediados del siglo XVII el término "política" pasará a significar un determinado dominio o forma de acción.

ESTADO. No se puede, ciertamente, sostener que el conjunto de las instituciones que componen el Estado daten de los años 1580-1650. El ejército o la fiscalidad existían desde mucho antes. Pero sólo en esta época el Estado comienza a ser objeto de la práctica reflexiva del hombre occidental. Y lo es a través de la problemática de la "gubernamentalidad": "el Estado no es sino una peripecia del gobierno y no es el gobierno el que es un instrumento del Estado. O, en todo caso, el Estado es una peripecia de la 'gubernamentalidad'" (**STP**, 253).

TEMPORALIDAD. La razón de Estado, según una definición de Palazzo citada por Foucault, consiste en el arte "que nos hace conocer los medios para obtener la integridad, la tranquilidad o la paz de la república" (**STP**, 263). Por un lado, esta definición no hace referencia ni al orden natural ni al divino. Se trata simplemente de la manera de conservar la potencia del Estado. Por otro lado, introduce también una temporalidad que se distingue de la que había dominado tanto en la Edad Media como en el Renacimiento. Esta temporalidad no se define a partir del problema del origen ni de un punto terminal, sino que es más bien indefinida. Tanto la cuestión de las condiciones originarias de legitimidad como la de un punto terminal de la acción de gobernar son dejadas de lado (**STP**, 265).

ESPECIFICIDAD DE LA RAZÓN DE ESTADO RESPECTO DEL PODER PASTORAL. Foucault analiza la configuración propia del poder pastoral (véase el artículo correspondiente) a partir de tres conceptos: salvación, obediencia, verdad. Siguiendo estos mismos conceptos muestra también la especificidad de la razón de Estado.

GOLPE DE ESTADO. En lo que concierne a la cuestión de la salvación, Foucault se ocupa de la noción de golpe de Estado (véase: *Estado*).

DESOBEDIENCIA, SEDICIÓN. Respecto de estas cuestiones en el marco de la razón de Estado, Foucault toma como eje de análisis el texto de Francis Bacon: "Of Seditions and troubles". Véase: *Bacon*.

ESTADÍSTICA, SECRETO. En cuanto a la cuestión de la verdad, el conocimiento del gobernante no es el de los miembros de la comunidad, como lo es en el caso del pastor, y tampoco el de las leyes divinas y humanas, como lo es en las representaciones que hasta esta época se tenían de la prudencia del rey, sino el conocimiento de lo que permite mantener la potencia del Estado. En particular, lo que comenzó a llamarse, por esta época, la estadística (**STP**, 280). El conocimiento que el Estado tiene acerca de sí mismo, sus riquezas y sus debilidades, no debe ser conocido por los posibles rivales. De ahí la necesidad de los secretos del poder, de los *arcana imperii*.

PÚBLICO, POBLACIÓN. También en relación con la cuestión de la verdad o, mejor, de la relación con la verdad, el arte de gobernar de la razón de Estado exige que se pueda manejar la opinión de la gente acerca de la manera de actuar y comportarse, es decir, es esencial el gobierno de la opinión pública. Aparece aquí de algún modo la problemática de la población, pero en filigrana. El problema de la razón de Estado es la riqueza del Estado y no la población (**STP**, 283-284).

LA TEORÍA DEL ESTADO EN LA RAZÓN DE ESTADO. Aunque la comparación con el poder pastoral esté presente a lo largo de toda la exposición de Foucault acerca de la razón de Estado y aunque la genealogía de la idea de gobierno haga necesario, desde su perspectiva, remitirse al gobierno pastoral de los hombres, ello no significa que el proceso de transformación política sucedido en los siglos XVI y XVII pueda ser leído como un desplazamiento del orden religioso al político de una determinada práctica de gobernar. "No es que el rey se haya convertido en pastor, que se haya convertido en pastor de los cuerpos y de las vidas, un poco como el otro pastor, el pastor espiritual, que era el pastor de las almas y de sus vidas en el más allá. Lo que ve la luz, y esto es lo que traté de mostrarles, es un arte absolutamente específico de gobernar, que tenía él mismo su propia razón, su propia racionalidad, su propia ratio. Acontecimiento en la historia de la razón occidental que, sin dudas, no es menos importante que el que, exactamente en la misma época, es decir, hacia finales del siglo XVI y a lo largo del XVII, ha sido representado por Kepler, por Galileo, por Descartes, etc." (**STP**, 293). Este acontecimiento de la racionalidad política occidental ha consistido en hacer del Estado el principio de inteligibilidad de la acción de gobernar. Véase: *Estado*.

DIPLOMACIA, EJÉRCITO, EUROPA. La desaparición del sueño imperial y del universalismo eclesiástico durante estos siglos determinará que la práctica política de la razón de Estado no pueda reducir sus objetivos al mantenimiento de cada Estado particular y a su crecimiento. Por un lado, será necesario un aparato diplomático-militar capaz de conservar las relaciones de fuerza entre los diferentes Estados; por otro, un dispositivo de policía (véase el artículo correspondiente) capaz de asegurar las fuerzas del propio Estado. El aparato diplomático-militar deberá afrontar los desafíos de la nueva configuración de Europa: una unidad sin vocación universal, recortada geográficamente, sin forma jerárquica, plural y que mantiene con el resto de los países, sobre todo, relaciones de dominación económica o colonial. Bajo la expresión latina *trutina Europae* surge la problemática de la balanza europea, entendida como el necesario equilibrio para que los Estados más fuertes no terminen imponiéndose a los más débiles (**STP**, 306-307). Tres pilares definen el funcionamiento de este nuevo aparato diplomático-militar. En primer lugar, la guerra, que, en tanto modo legítimo de asegurar el equilibrio entre los Estados cuando sea necesario, deja de ser una cuestión jurídica, justa o injusta, y adquiere una dimensión profundamente política (**STP**, 309). En segundo lugar, la función estrictamente diplomática, con la elaboración del *jus gentium*, el derecho de gentes (**STP**, 311). En tercer lugar, el desarrollo de los ejércitos profesionales.

POLICÍA. Junto con el aparato diplomático-militar, la policía constituye el otro gran eje de la práctica gubernamental de la razón de Estado. Mientras que el aparato diplomático-militar tiene como tarea esencial asegurar el equilibrio entre los diferentes Estados de Europa, la policía tiene como objetivo fortalecer las fuerzas del propio Estado. El primero se ocupa, en definitiva, de la políti-

ca exterior, y la segunda, de la política interior. En el lenguaje de la época, en realidad, el término "política" estaba reservado para las relaciones entre Estados, y el término "policía" para la administración interna (**STP**, 321). Véase: *Policía*.

DE LA RAZÓN DE ESTADO A LA RAZÓN ECONÓMICA. Durante la segunda mitad del siglo XVIII asistimos a un desmantelamiento del Estado-policía, por varias razones. 1) Las teorías económicas de los fisiócratas, que promueven una forma de desurbanización y de agrocentrismo. La ciudad-mercado es reemplazada, como factor de riqueza, por la agricultura. 2) Una nueva teoría del precio que saca las consecuencias teóricas del efecto nocivo e inútil de la reglamentación policial del mercado. 3) La puesta en duda, en las teorías económicas, de la existencia de un valor absoluto de la población. 4) La necesidad de hacer jugar la libertad de comercio. En conjunto, estas razones encontraron su punto de anclaje en las dificultades que enfrentaron las políticas agrícolas, sobre todo de granos, instrumentadas a partir de una perspectiva mercantilista. La gubernamentalidad supeditada a la razón de Estado comienza a ceder su lugar, entonces, a la gubernamentalidad económica (**STP**, 356).

NATURALIDAD, LIBERTAD. La gubernamentalidad económica introduce, según Foucault, cuatro importantes diferencias respecto de la razón de Estado. 1) Reaparece el problema de la naturaleza o, mejor, de la naturalidad. No en el sentido de la oposición entre naturaleza y artificialidad de la política, sino de una naturalidad específica de las relaciones humanas (**STP**, 357). 2) La racionalidad científica que había sido descuidada por los mercantilistas es ahora reivindicada por los economistas. 3) El problema de la población (véase el artículo correspondiente) adquiere una nueva forma. En primer lugar, una nueva forma relativa, respecto de los salarios y del mercado del trabajo. En segundo lugar, específica, según sus propias leyes de transformación y sus procesos naturales. En este contexto surge la medicina social. 4) Gran modificación de la "gubernamentalidad", subraya Foucault, la acción del Estado ya no será esencialmente concebida en términos negativos, como en la gubernamentalidad policial, sino en términos positivos: "Los mecanismos de seguridad o la intervención, digamos, del Estado tendrá esencialmente por función garantizar la seguridad de estos fenómenos naturales que son los procesos económicos o que son los procesos intrínsecos de la población. Este será el objetivo fundamental de la gubernamentalidad" (**STP**, 361). • La libertad aparecerá, entonces, como una condición de la gubernamentalidad. El no respeto de la libertad ya no será sólo una forma de transgresión de la ley, sino una manera no adecuada de gobierno (**STP**, 362).

CONTRACONDUCTAS. Acerca de las formas de oposición, de contraconductas, a la razón de Estado, véase: *Conducta*.

Raison d'État [391]: **1975** [2] **AN**: 87. **DE2**: 737. **1978** [251] **DE3**: 617, 648, 720-721. **STP**: 114, 233, 243, 245-253, 257-258, 261-274, 277, 279-281, 283-288, 290, 293, 295-298, 300-301, 303, 305, 308-309, 314-317, 319, 323-324, 341, 345-346, 351, 356-358, 362-365. **1979** [88] **DE3**: 801, 819-820, 822. **NB**: 3, 5-12, 14, 16-17, 21, 24, 29-31, 34, 38-39, 41-42, 46-47, 53, 55, 57, 106, 197, 223, 287, 297, 315. **1980** [2] **DE4**: 37. **1981** [27] **DE4**: 150-153, 155, 161, 214. **1982** [2] **HS**: 239, 256. **1983** [2] **GSA**: 67, 164. **1988** [17] **DE4**: 816-820, 822.

Reich, Wilhelm (1897-1957)

Foucault llama "hipótesis Reich" a la concepción del poder en términos de represión. • "[...] yo pienso que el esquema de Reich debe ser completamente abandonado" (**DE3**, 397); véase: *Represión*. • Foucault se refiere especialmente a la obra de Reich *La irrupción de la moral sexual. Estudio de los orígenes del carácter compulsivo de la moral sexual* (Berlín, 1932).

Wilhelm Reich [28]: **1972** [1] **DE2**: 314. **1974** [1] **DE2**: 656. **1975** [4] **DE2**: 779, 809, 816, 826. **1976** [11] **HS1**: 12, 173. **IDS**: 7, 15, 17, 19-20, 28, 36. **1977** [10] **DE3**: 133, 162, 171-172, 182, 354, 397. **1978** [3] **DE3**: 526, 568. **1981** [1] **DE4**: 198.

religión

CRISTIANISMO. A pesar de que ninguna de las obras de Foucault se concentra en la religión, esta ocupa un lugar ciertamente importante en sus análisis históricos. En realidad, Foucault no se ocupa de la religión en general, sino de sus formas históricas y particularmente de la religión cristiana. En el marco de la historia de la subjetividad occidental, el único adecuado para abordar la religión en la obra de Foucault, un doble movimiento nos permite situar la posición del cristianismo. Por un lado, se podría hablar de un proceso de teologización de las prácticas y de las categorías heredadas de la Antigüedad grecorromana, aunque Foucault no utilice el término "teologización", que sólo aparece una vez en sus escritos, referido al siglo XIX (**DE1**, 664). Por otro lado, se podría hablar de un proceso de laicización o secularización, que va en el sentido inverso al anterior: las prácticas y categorías elaboradas en el seno del cristianismo pierden su contenido religioso y, según la lectura de Foucault, se incorporan a las nuevas formas de gobierno, o, más precisamente, a partir de este proceso surgen las formas modernas de gubernamentalidad. Foucault no es ciertamente el único que interpreta las relaciones entre la cultura antigua y la cultura religiosa del cristianismo, por un lado, y entre esta y la Modernidad, por el otro, en términos de transformación teológica y de laicización o secularización (aunque este último término tampoco aparezca en sus escritos). Este esquema de interpretación se impone, diríamos, a la luz de los hechos. Pero no se trata de un esquema general, sino de análisis históricamente precisos y detallados, que muestran la particularidad y la relevancia de su lectura acerca de la relación entre la religión y la historia de la subjetividad occidental. Ante todo, es necesario tener presente que se trata de una historia ético-política de las relaciones entre la religión y la formación de las prácticas en las que se ha constituido la subjetividad occidental (véase: *Subjetivación*). Foucault estudia estas prácticas especialmente en relación con la cuestión de la sexualidad. Desde esta perspectiva, la pregunta que surge inevitablemente es la siguiente: ¿por qué la problematización moral de la conducta sexual ha sido, en la historia de la subjetividad occidental, más importante que la problematización de otros dominios esenciales de la vida individual y colectiva? Para Foucault, afirmar que la razón de ello es que se trata de prohibiciones cuya transgresión es considerada como una falta grave equivale a proponer como solución los datos del problema. "En pocas palabras, la prohibición es una cosa, la problematización moral, otra" (**DE4**, 544). En esta perspectiva, a diferencia de la de Nietzsche, por ejemplo, la relación entre la moral cristiana y la moral antigua no es simplemente de oposición, como si el cristianismo representase una cultura de la austeridad (monogamia, abstención, virginidad) y el paganismo, una cultura permisiva o tolerante, sino que se trata, más bien, de una relación de continuidad y diferenciación (**DE4**, 402-406) (véase: *Cristianismo*). En el caso de la moral sexual, no hay que buscar el aporte del cristianismo en la introducción de nuevas prohibiciones (no hay que buscarlo en términos del código), sino en las prácticas y en las nuevas técnicas para imponerlas (**DE3**, 560). Por ello, el cristianismo dio lugar a nuevas formas de relación consigo mismo (**HS2**, 74), pues encontró una nueva modalidad de control de los individuos a través de su sexualidad (**DE3**, 565). Estas nuevas formas de relación consigo mismo corresponden al poder pastoral (véanse al respecto: *Confesión*, *Examen*). Según las distinciones que Foucault establece a propósito de la noción de ética (véase el artículo correspondiente), se trata de una transformación que concierne al trabajo ético, a las formas de problematizarlo y elaborarlo. • También en *Histoire de la folie à l'âge classique* las relaciones entre el cristianismo y la historia de la subjetividad occidental (en este caso, de la subjetividad excluida: el loco) ocupan un lugar considerable. El proceso que se produce con el advenimiento de la Modernidad (en un sentido amplio, es decir, incluyendo la Época Clásica) no es un proceso de exclusión de la religión, sino de moralización. Así, por ejemplo, a propósito de las consecuencias de la Reforma y de la constitución de la experiencia clásica de la locura, Foucault habla de un proceso de laicización de la caridad, que comienza en

las Iglesias reformadas, pero que alcanza finalmente a la Iglesia católica (**HF**, 83-84). Por otro lado, también en relación con la experiencia de la locura, en el asilo de Tuke, que sigue un modelo religioso, la religión es utilizada como medio moral para equilibrar la violencia de la locura (**HF**, 599-600). Para Pinel, en cambio, la religión no debe ser el sustrato de la vida moral del asilo. Este, que debe estar libre de religión pero no de moralidad (**HF**, 609-610), se convierte entonces en un dominio religioso sin religión, en el espacio de la moralidad pura (**HF**, 612) (véase: *Locura*). • Otro ejemplo importantísimo, en este caso tanto del proceso de teologización cuanto de laicización, es la interpretación que Foucault nos ofrece de la categoría de salvación. No se trata de una categoría originaria ni necesariamente religiosa. Dotada de una amplia gama de sentidos, ha sido una de las categorías fundamentales de la cultura antigua del cuidado de sí mismo (véase: *Salud*). Al introducir la idea de una salvación más allá de esta vida, el cristianismo trastorna la temática del cuidado de sí mismo, que, aunque sea necesario para alcanzar la salvación, a partir de entonces impondrá como condición la renuncia a sí mismo (**DE4**, 717). Foucault subraya cómo el término "salud" (*salut*) cambió de sentido en los siglos XVII y XVIII, en relación con la formación del nuevo poder pastoral. Se pasa de la salvación en el otro mundo a la idea de asegurar la salvación en este mundo. A partir de ello, el término *salut* toma varios significados: salud, bienestar, seguridad, protección contra los accidentes (**DE4**, 230). • Más allá de la importancia de estos ejemplos, el gran aporte ético-político del cristianismo a la historia de la subjetividad occidental ha sido la formación de lo que Foucault llama el "poder pastoral" (véase: *Poder pastoral*), donde comienza la genealogía de las disciplinas modernas. En este sentido, concede particular relevancia a las formas de saber característica del poder disciplinario: la confesión, el examen (véanse los artículos respectivos).

ZEN. El interés de Foucault por el budismo zen también está relacionado con la cuestión de la subjetividad (**DE3**, 592). • "Pienso que el zen es totalmente diferente del misticismo cristiano. [...] En cuanto al zen, me parece que todas las técnicas ligadas a la espiritualidad tienden, al contrario [del cristianismo], a la atenuación del individuo" (**DE3**, 621). El cristianismo, en cambio, es una religión de la individualización. • Aunque en ambos casos se trate de prácticas religiosas, la actitud del budismo zen y la del cristianismo respecto del cuerpo son notablemente diferentes. En el cristianismo, el cuerpo es objeto de examen; en el budismo zen, sirve de instrumento, por cuanto es sometido a reglas estrictas para alcanzar otra cosa mediante él (**DE3**, 527).

PODER PASTORAL. Según Foucault, la formación de la racionalidad política moderna se lleva a cabo a partir de un proceso de apropiación-transformación de las técnicas de gobierno elaboradas por el cristianismo. Véase: *Poder pastoral*.

Religion [312]: **1954** [3] **MMPE**: 85. **1957** [1] **DE1**: 134. **1961** [57] **HF**: 77, 91, 103, 106-108, 124-125, 127, 132, 134-135, 160, 183, 192, 301, 458-462, 475, 486, 599, 609-612, 657, 667, 669, 671. **IAK**: 17, 47. **1962** [6] **MMPS**: 78, 97. **1963** [1] **NC**: 125. **1964** [7] **DE1**: 292, 311, 330, 347. **1967** [7] **DE1**: 578, 584, 590-591. **1968** [1] **DE1**: 701. **1969** [8] **AS**: 33. **DE1**: 755, 761, 765, 783, 815, 822. **1971** [7] **DE2**: 137, 144. **LVS**: 168, 172, 174. **1972** [3] **DE2**: 247, 269, 381. **1973** [3] **DE2**: 397, 460, 466. **1974** [18] **DE2**: 543-544, 599-600, 602. **PP**: 72, 255. **1975** [14] **AN**: 64, 134, 198, 207, 212. **DE2**: 703. **SP**: 16, 50, 64, 128, 246, 278, 301. **1976** [18] **DE3**: 76, 126, 129. **IDS**: 31, 67, 103, 105-106, 110, 145. **1977** [12] **DE3**: 185, 200, 227, 244, 305, 370-371, 403. **1978** [76] **DE3**: 489, 491, 555, 560, 597, 601, 609, 616, 621, 625, 637, 658, 662, 674, 681, 683, 686-688, 693-694, 712, 716. **STP**: 84, 86, 115, 151-152, 163, 177-178, 195, 208, 211, 218, 221, 223, 248, 272, 275, 285-286, 315-316, 338, 342, 366-367. **1979** [19] **DE3**: 743-746, 749, 753, 759-761, 781, 791-792. **NB**: 127, 160, 293. **1981** [5] **DE4**: 156-158, 160. **1982** [11] **DE4**: 229. **HS**: 25, 30, 199, 215, 247, 429. **1983** [15] **DE4**: 386, 397, 465. **GSA**: 11-12, 37. **1984** [15] **CV**: 167, 217, 297. **DE4**: 572-573, 611, 626, 658, 731. **HS2**: 73. **HS3**: 68, 183, 270, 282. **1988** [5] **DE4**: 804, 823-824.

represión

Como expusimos en el artículo *Poder*, en el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, *La Volonté de savoir*, Foucault plantea tres preguntas acerca de la hipótesis represiva: ¿la represión es una evidencia histórica?, ¿la mecánica del poder es del orden de la represión?, ¿el discurso contra la represión libera, o en realidad forma parte del mismo poder que denuncia? (**HS1**, 18-19). Como también expusimos en aquel artículo, no se trata, en realidad, de formular una contrahipótesis a propósito de cada una de las dudas que plantean estas preguntas, sino de mostrar si se sostienen históricamente. También en ese artículo nos hemos ocupado en detalle de la segunda cuestión, es decir, de la naturaleza represiva del poder; de la tercera, en el artículo *Sexualidad*. • Aquí nos ocuparemos de la primera cuestión. Foucault la aborda extensamente en *La Volonté de savoir*, en relación con la problemática de la sexualidad (**HS1**, 23-67). Más allá de sus razones teóricas, sobre las que volveremos, la posición de Foucault acerca de la noción de represión se construye históricamente: esta noción no da cuenta del funcionamiento real, histórico, del poder. Desde el punto de vista de la "hipótesis represiva", el siglo XVII habría sido el comienzo de una época de represión sexual propia de las sociedades burguesas. Una de las finalidades de *La Volonté de savoir* es mostrar que la historia de los últimos tres siglos respecto de la sexualidad es completamente diferente. Los mecanismos de poder, su funcionamiento, sus formas de ejercicio, no sólo no son interpretables en términos de represión; más aún, han construido lo que Foucault denomina el "dispositivo de sexualidad" (véase: *Sexualidad*). En el nivel del discurso, más que a una represión asistimos a una extraordinaria proliferación discursiva (**HS1**, 25). Se trata, ciertamente, de una depuración del vocabulario y también de formas de control de los enunciados; pero lo esencial ha sido la incitación continua y creciente a hablar de sexo. Al respecto, Foucault concede particular relevancia a la evolución de la pastoral de la carne a partir de la Reforma (véase: *Carne*). Por un lado, se acelera la frecuencia de la confesión y su extensión; por otro, se tiende a hacer de la carne la raíz de todos los pecados, y a desplazar el momento más importante del acto hacia el deseo (**HS1**, 29). Se trata, en definitiva, del proyecto de convertir todo deseo en discurso. Según Foucault, se podría establecer una línea recta que iría de la pastoral de la carne a la literatura, en general, y a la literatura escandalosa, en particular (**HS1**, 30). Más allá de la espiritualidad cristiana, pero a partir de ella, la técnica de convertir el deseo en discurso fue retomada por otros mecanismos del poder. En este sentido, también hubo una incitación política, económica y técnica a hablar de sexo. Pero ya no desde una perspectiva moral, sino racional; es decir, de una manera no supeditada a la separación entre lo lícito y lo ilícito, como algo que se tolera o se condena, sino como algo que hay que administrar e insertar en los sistemas de utilidad. El sexo se convierte en una cuestión de administración. Foucault se refiere a la aparición, en el siglo XVIII, de una "policía del sexo", de una administración pública del sexo (**HS1**, 35); acerca de la noción de policía en el siglo XVIII, véase: *Razón de Estado*. Así, por ejemplo, una de las novedades en las técnicas de poder del siglo XVIII fue la aparición del problema económico y político de la población (véase: *Población*), en cuyo centro se sitúa el sexo: es necesario analizar la tasa de natalidad, la precocidad sexual, los nacimientos legítimos e ilegítimos (**HS1**, 37). Encontramos otro ejemplo revelador de la extensión que ha tenido la problemática del sexo en el siglo XVIII en los establecimientos educativos, en los colegios. En su disposición arquitectónica, sus reglamentos de disciplina y su organización interna, el sexo está presente por todas partes. Por otro lado, sería inexacto, según Foucault, sostener que las instituciones pedagógicas han impuesto masivamente el silencio acerca del sexo; más bien han multiplicado las formas y los puntos de implantación del discurso sexual, han codificado sus contenidos y establecido quiénes podían ser sus portavoces autorizados. Otro espacio de proliferación de este discurso ha sido la medicina, a partir de surgimiento de la "enfermedad de los nervios" (**HS1**, 39-41). "Desde el siglo XVIII, el sexo no ha cesado de provocar una especie de eretismo discursivo generalizado" (**HS1**, 45). Además, a diferencia de lo que sucedía en la Edad Media,

que había organizado un discurso unitario sobre la carne, la incitación a hablar del sexo a partir del siglo XVIII nos expone a una multiplicidad reglada, pero polimorfa, variada. Como señala Foucault, se podría objetar que la finalidad de todos estos discursos, siempre más numerosos y variados, ha sido excluir los placeres, reducir el sexo a la reproducción. En realidad, esta época ha sido también la de la implantación de las heterogeneidades sexuales (**HS1**, 50-51). Hasta el siglo XVIII los códigos del derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil –todos centrados en la relación conyugal y estructurados en torno a los dispositivos de la alianza matrimonial– fijaban la separación entre lo lícito y lo ilícito (véase: *Sexualidad*). Los múltiples discursos que se despliegan acerca del sexo modifican estos códigos en dos sentidos. Por un lado, la sexualidad en el contexto del matrimonio se vuelve cada vez más discreta; por otro, se interroga la sexualidad infantil, la de los locos, la de los criminales, las obsesiones, la sexualidad de los que no aman al otro sexo, etc. Más que una prohibición, a través de los discursos sobre la sexualidad el poder ha llevado a cabo cuatro operaciones: una penetración indefinida en la sexualidad infantil (dispositivos de vigilancia, exigencia de confesar, discursos moralizadores, advertencias a los padres); la incorporación de las perversiones al discurso sobre la sexualidad y una nueva especificación de los individuos (si la sodomía era un relapso, la homosexualidad es una especie); espirales perpetuas de poder y de placer (exámenes, observaciones insistentes); dispositivos de saturación sexual (separación entre adultos y niños, entre varones y mujeres; vigilancia de la masturbación) (**HS1**, 57-66). "Es necesario, entonces, abandonar la hipótesis de que las sociedades industriales modernas han inaugurado respecto del sexo una época de represión creciente. No sólo se asiste a una explosión visible de las sexualidades heréticas, sino que –y aquí está el punto importante– un dispositivo muy diferente de la ley, aun cuando se apoya localmente en los procedimientos de interdicción, asegura, mediante una red de mecanismos que se encadenan, la proliferación de placeres específicos y la multiplicación de las sexualidades dispares" (**HS1**, 67) (véase: *Sexualidad*). • El psicoanálisis ha vulgarizado la idea según la cual interiorizamos la represión. Desde la perspectiva de Foucault, más que de interiorización, se trata de que estamos todavía investidos por el control social. En este sentido, la individualización no se opone al poder; la "individualidad obligatoria" es un efecto y un instrumento de poder (**DE2**, 662-663). • A la sublevación del cuerpo sexuado, el poder no responde con el control-represión, sino con el control-estímulo (una explotación económica de la erotización): "debes estar delgado, lindo, bronceado" (**DE2**, 755). • Si el poder sólo fuese represión, entonces sería débil. El poder es fuerte porque produce efectos positivos en el plano del deseo y del saber. Más que impedir el saber, lo produce (**DE2**, 757). • La noción de represión es inadecuada para pensar los mecanismos de poder y su funcionamiento. Cuando los efectos del poder se definen en términos exclusivamente negativos, se arriba a una concepción puramente jurídica del poder; se lo identifica con la ley que prohíbe. En realidad, el poder induce placeres; produce saberes, discursos (**DE3**, 148). • La noción de represión es una noción jurídico-disciplinaria: por un lado, hace referencia a la teoría de los derechos soberanos del individuo; por otro, a una concepción psicológica de normalización proveniente de las ciencias humanas (**DE3**, 189). • Toda una corriente psicoanalítica (Melanie Klein, Winnicott y Lacan) ha querido mostrar que la represión no es un mecanismo secundario y tardío para controlar el juego de los instintos. En este sentido, ha reelaborado el esquema freudiano en el que la represión se opone al instinto y la cultura, a las pulsiones. "La necesidad, la castración, la ausencia, la prohibición, la ley, son ya elementos a través de los cuales el deseo se constituye como deseo sexual" (**DE4**, 183).

Répression [457]: **1961** [57] **DE1**: 162, 165. **HF**: 73, 76, 87, 95, 103, 120-121, 125, 130, 135, 172, 219, 411, 416, 461, 479, 501-502, 509, 545, 606, 620-621, 625, 643-644, 683. **1963** [1] **NC**: 40. **1964** [1] **DE1**: 417. **1966** [1] **MC**: 391. **1967** [1] **DE1**: 590. **1969** [9] **AS**: 46, 144, 157, 164, 185. **DE1**: 762-763, 795. **1970** [2] **DE2**: 117-118. **1971** [23] **DE2**: 179-180, 184, 204, 206-207, 212, 223-224, 227-228, 230-233. **LVS**: 148, 193. **1972** [22]

DE2: 297-298, 302, 309, 311-312, 319, 342, 345, 347, 350-352, 359, 379. **1973** [10] **DE2**: 396, 409-410, 419, 433, 456, 469. **1974** [17] **DE2**: 479, 486, 494, 513, 523, 528, 532, 602, 635, 654, 658, 662, 666. **PP**: 25, 38, 120. **1975** [52] **AN**: 29, 39, 46-49, 221-222, 244. **DE2**: 727, 741, 746, 755, 757, 771-773, 777-779, 781, 816, 826. **SP**: 14, 37, 66, 81, 84-85, 87-88, 133, 185, 238, 240, 257, 269, 276, 293, 315. **1976** [94] **DE3**: 61, 68, 70, 75, 88, 103, 105-106, 123. **HS1**: 10-15, 17-19, 25, 35, 56-57, 67, 96-97, 103, 107-109, 121, 151-152, 158, 162, 169-170, 173, 209. **IDS**: 3, 15-20, 28, 35-36, 38. **1977** [71] **DE3**: 133, 137, 147-149, 171-174, 182, 189, 228, 230, 258-260, 295, 332-333, 336, 344-345, 352, 354, 387, 391-392, 396-397, 424. **1978** [25] **DE3**: 457, 536, 558, 567, 616-617, 673, 714, 717. **STP**: 7, 11, 221, 227, 254. **1979** [4] **DE3**: 773-774, 816. **NB**: 214. **1980** [7] **DE4**: 17, 34, 72, 74, 77, 93. **1981** [20] **DE4**: 130, 133, 182-183, 195, 197-198. **1982** [13] **DE4**: 255, 262, 312, 320, 327, 336-337, 346. **1983** [11] **DE4**: 391, 530-531, 540. **1984** [16] **DE4**: 589, 642, 659-660, 671, 710-711, 732. **HS2**: 10, 212, 275.

resistencia

Con frecuencia se le ha reprochado a Foucault que, al hacer circular el poder por todas partes, se inhibe cualquier posibilidad de resistencia. Desde su perspectiva, sin embargo, se trata de hacer aparecer "la lucha perpetua y multiforme más que la dominación oscura y estable de un aparato uniformizante" (**DE3**, 407). Si no hubiese resistencia, no habría poder (**DE4**, 720). • Para Foucault, la resistencia al poder no proviene de un exterior a él; es contemporánea e integrable a las estrategias de poder (**DE3**, 425). Desde esta perspectiva, las posibilidades reales de resistencia comienzan cuando dejamos de preguntarnos si el poder es bueno o malo, legítimo o ilegítimo, e interrogamos sus condiciones de existencia. Ello implica, en primer lugar, despojar al poder de sus sobrecargas morales y jurídicas (**DE3**, 540). • Las formas múltiples de resistencia, por otro lado, pueden ser tomadas como punto de partida para un análisis empírico e histórico de las relaciones de poder (**DE4**, 225). • La posibilidad de resistencia no es para Foucault esencialmente del orden de la denuncia moral o de la reivindicación de un derecho determinado, sino del orden estratégico y de la lucha. Para una caracterización de la resistencia desde esta perspectiva, véase: *Lucha*.

PODER PASTORAL. Acerca de las formas de resistencia al poder pastoral y a la "gubernamentalidad" moderna, véase: *Poder pastoral*.

Résistance [242]: **1954** [1] **DE1**: 77. **1957** [2] **DE1**: 149, 156. **1961** [13] **HF**: 252, 257, 365, 379, 386, 388, 398, 452, 622, 629. **1962** [1] **DE1**: 175. **1963** [3] **NC**: 157, 182-183. **1964** [1] **DE1**: 332. **1966** [4] **CUH**: 14. **MC**: 259, 360, 385. **1968** [1] **DE1**: 657. **1969** [2] **AS**: 185, 263. **1970** [6] **DE2**: 55. **1971** [1] **OD**: 45. **1972** [8] **DE2**: 246, 258-260, 286, 291, 351, 353. **1973** [4] **DE2**: 399, 425-426, 467. **1974** [17] **DE2**: 496, 576, 646, 648-651, 657, 679. **PP**: 50, 146, 233, 253, 321. **1975** [20] **AN**: 81, 111, 190, 192, 198, 201-202, 205-206. **SP**: 45, 66, 166, 207, 212, 220-221, 257, 278, 288. **1976** [16] **DE3**: 8. **HS1**: 74, 81, 125-127, 129, 133, 153, 208. **IDS**: 97. **1977** [27] **DE3**: 138, 198, 204-206, 208, 226-227, 267, 344, 374, 382, 407, 420-421, 425. **1978** [36] **DE3**: 462, 531, 540, 543-545, 613, 626, 632-633, 693, 706. **STP**: 162, 195, 197-198, 200-204, 221-222, 312, 317, 362. **1979** [12] **DE3**: 727, 784-785, 800, 807. **NB**: 89, 98, 216. **1980** [5] **DE4**: 29, 35, 93-94, 97. **1981** [1] **DE4**: 181. **1982** [20] **DE4**: 225-227, 236, 242, 265-266, 275, 341-342, 363. **HS**: 49, 177, 241, 331, 408. **1983** [6] **DE4**: 369. **GSA**: 199, 339. **1984** [35] **CV**: 131, 238. **DE4**: 586, 719-721, 728, 739-742. **HS2**: 76, 98, 127, 232, 264-265, 267, 269.

revolución

En general, Foucault evita servirse del concepto de revolución para analizar la formación del saber y también para estudiar las relaciones de poder. Ello responde claramente a la concepción que tiene de la historia o, mejor, de la relación entre la historia y la subjetividad. Por un lado, rechaza la concepción de la historia en términos de totalidad, es decir, de un proceso continuo y progresivo, orientado hacia una finalidad que estaría presente desde el origen (véase: *Historia*). Por otro lado, también rechaza la

idea de un sujeto cuyo carácter originario permite dar cuenta de la constitución de la historia y que, por ello, se presenta como el fundamento de su continuidad (véase: *Subjetivación*). En realidad, concebir la historia en términos de continuidad y hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo saber y de toda práctica son las dos caras de la misma moneda: el tiempo concebido como totalidad y la revolución como toma de conciencia (**DE1**, 699-700) (véase: *Arqueología*). • En el orden del saber, uno de los problemas metodológicos fundamentales del concepto de revolución reside en su atribución. El análisis epistemológico de los conceptos plantea cuestiones que se sitúan frecuentemente en un nivel metaindividual (**DE2**, 59-60). Como señala Foucault en *L'Archéologie du savoir*, el análisis discursivo de la arqueología desarticula la sincronía de las rupturas. En este sentido, la noción de época sólo es pertinente en relación con las formaciones discursivas, no como una especie de forma vacía que impondría su unidad a todos los discursos. Consecuentemente, tampoco la ruptura es una especie de límite, sino el nombre de una serie de transformaciones (**AS**, 231), que la arqueología describe en la medida en que mantengan determinadas relaciones discursivas y modifiquen otras. Estas afirmaciones –es necesario precisarlo– corresponden a *L'Archéologie du savoir*, donde Foucault reformula la noción de episteme respecto de la postulada en *Les Mots et les choses* (véase: *Episteme*). • En el orden del poder, las consecuencias del abandono de los conceptos de historia y sujeto pensados en términos de totalidad son semejantes a las que se producen en el orden del análisis discursivo, y también son solidarias con ellas. Para Foucault, la oposición al poder no puede efectuarse en términos de totalidad, de ruptura abrupta. Por un lado, es necesario pensar el poder en sus formas históricas, empíricas, múltiples y específicas; por otro, la oposición adopta, más bien, la forma de la resistencia de las luchas múltiples, no de la revolución (véanse: *Lucha*, *Poder*). En este sentido, Foucault afirma: "Quizás estamos por vivir el fin de un período histórico que, desde 1789-1793, ha estado dominado, al menos en Occidente, por el monopolio de la revolución" (**DE3**, 547).

DISCURSO HISTÓRICO. En *"Il faut défendre la société"*, Foucault lleva a cabo una genealogía de la formación de la historiografía moderna; más precisamente, del discurso histórico de la guerra de razas que se había formado con Henri de Boulainvilliers (véase: *Boulainvilliers*). Este discurso sufre un doble proceso durante la revolución. En primer lugar, se generaliza: se convierte en un instrumento de todas las luchas políticas (no sólo de la nobleza), precisamente como táctica de lucha. En segundo lugar, esta táctica se despliega en tres direcciones: a) en las nacionalidades, en continuidad esencial con los fenómenos de la lengua; b) en las clases sociales, cuyo fenómeno central es la dominación económica; c) en la raza, las especificaciones y selecciones vitales. Tres direcciones, entonces: filología, economía política, biología; hablar, trabajar, vivir. Percibimos aquí las correspondencias con los análisis de *Les Mots et les choses*. Ahora bien, ¿por qué esta generalización del discurso histórico-político? Según Foucault, podemos comprender las razones a partir de los análisis mismos de Boulainvilliers, que hizo de la dualidad nacional el principio de inteligibilidad de la historia. "Inteligibilidad" quiere decir búsqueda del conflicto inicial, genealogía de las luchas, examen de conciencia histórico. De aquí se sigue una serie de consecuencias: 1) *Constitución y revolución, una historia cíclica*. Esta inteligibilidad persigue la reposición de una relación de fuerzas buena e históricamente verdadera. Es a través de esta forma de inteligibilidad de la historia como ha sido posible acoplar las nociones de *constitución* y *revolución*. "Constitución" tiene aquí un sentido médico-militar: se trata de la constitución adecuada, del equilibrio de fuerzas. La revolución no sería sino el retorno a una relación originaria de fuerzas, a la primera constitución. Lo que encontramos en el punto en que se cruzan las nociones de revolución y constitución es, entonces, una filosofía cíclica de la historia. 2) *El salvaje y el bárbaro*. Hay que buscar una relación de fuerzas verdadera y justa en la historia y no en la naturaleza. El gran enemigo del discurso de Boulainvilliers es el salvaje, el hombre por naturaleza bueno, el hombre previo a la sociedad, el que intercambia bienes y derechos. A la figura del salvaje, a la herencia de

Rousseau, el discurso histórico-político opone la figura del bárbaro, cuya identidad y cuya condición suponen una civilización respecto de la cual se ubica como exterior, y que, en este sentido, es un personaje histórico. A diferencia del salvaje que intercambia bienes y derechos (forma jurídica de la bondad), el bárbaro es signo de dominación (invasión, incendio, destrucción, subyugación). Los discursos histórico-políticos del siglo XVIII estuvieron dominados por esta cuestión: ¿cómo combinar, en un ajuste de fuerzas conveniente, la barbarie y la revolución?, ¿cómo adecuar lo que el bárbaro aporta de libertad y de violencia a la constitución del Estado? En otras palabras, el problema que se plantea es cómo filtrar la barbarie. Podemos distinguir tres grandes modelos de filtraje: 1) El filtraje absoluto: se trata de eliminar de la historia el elemento bárbaro. Los francos no existen; son mito e ilusión (Dubos y Moreau). 2) La conservación de la libertad de los bárbaros-germanos, pero negando su carácter aristocrático. Lo que la invasión introduce no es la aristocracia, sino la democracia. Los francos no habrían sido una aristocracia guerrera, sino un pueblo armado (Mably). 3) El tercer filtraje, con mayor proyección histórica –aunque no inmediata–, se trata de la oposición entre una barbarie mala (los francos) y una buena (los galos); la separación de libertad y germanidad, de romanidad y absolutismo. Es la tesis de Bréquigny y de Chapsal, que fue retomada por los historiadores burgueses del siglo XIX, Augustin Thierry y Guizot. Esto significaba políticamente que la libertad pertenecía a la ciudad; era un fenómeno urbano. • Un recorrido por los diferentes filtrajes de la barbarie muestra que los menos interesados en historizar la lucha política han sido la burguesía y el Tercer Estado. En efecto, les resultaba difícil encontrarse a sí mismos en la Edad Media. Este antihistoricismo burgués aparece claramente en sus ideales de despotismo ilustrado: una especie de control administrativo del poder real. Sin embargo, con la revolución, para hacer frente a las reivindicaciones de la nobleza, la burguesía debió servirse de una nueva reactivación del conocimiento histórico, una de cuyas formas fue la reinterpretación de la Revolución Francesa en términos de lucha de razas (**IDS**, 169-189). • Por paradójico que pueda parecer, a partir de la revolución asistimos a la eliminación, a la metamorfosis o a la colonización de la guerra como constitutivo esencial de la inteligibilidad de la historia. El discurso histórico nacido de la revolución ha querido evitar el doble peligro de la guerra como fondo de la historia y de la dominación como elemento principal de la política. En esta transformación, la guerra reaparece, pero esta vez con un rol negativo: no como constitutiva de la historia, sino como conservadora de la sociedad; no como condición de existencia de la sociedad, sino como condición para la supervivencia de las relaciones políticas. Asistimos, de este modo, al aburguesamiento del discurso histórico, a la elaboración por parte de la burguesía (que había sido el sector más reticente al discurso de la guerra) de una nueva forma de la historia. Lo que hizo posible tal transformación fue la reelaboración de la idea de *nación*. Hasta entonces, era posible encontrar dos sentidos de "nación": uno propio de la *monarquía*, otro de la *nobleza*. Para la primera, la nación coincidía con el rey. No existía una nación porque hubiera un grupo de individuos, una masa, que habitara un territorio, que tuviera una misma lengua y las mismas leyes. Lo que hacía de ellos una nación era la relación que mantenían individualmente, desde un punto de vista jurídico y físico, con la persona del rey. Para la segunda (para la cual no había una nación, sino al menos dos en que se dividía la sociedad), era la nación, por su condición de existencia, la que se daba un rey. • Foucault se apoya en un famoso texto de Sieyès –*¿Qué es el Tercer Estado?*– para mostrar la reelaboración que sufre el concepto de nación. ¿Qué es, según Sieyès, la nación? Esta requiere dos elementos. Por un lado, una condición jurídica: la existencia de una ley común y una legislatura. Por otro lado, una condición efectiva, no ya formal sino sustancial, que Sieyès denomina "los trabajos" (la agricultura, las artesanías y la industria, el comercio y las artes liberales). Una nación no puede existir como tal, no puede subsistir en la historia, a menos que sea capaz de cultivar el suelo, producir bienes y ejercer el comercio. ¿Quién asegura tales funciones? El *Tercer Estado*. Desde la perspectiva de Sieyès, hasta el momento en Francia existe una nación funcionalmente,

pero todavía no jurídicamente. De esto se desprende una serie de consecuencias: 1) Se desarrolla una nueva relación entre la universalidad y la particularidad. La reacción nobiliaria, manifiesta en el discurso de Boulainvilliers, extraía de la universalidad del Estado un derecho particular: el de la nobleza, precisamente. Ahora es el Tercer Estado, una parte del Estado, el único capaz de asegurar (en sus condiciones funcionales, efectivas y sustanciales) la totalidad de la nación y, por consiguiente, la totalidad misma del Estado. Ya no se trata de reivindicar un derecho pasado, sino de articular la acción política sobre un futuro inminente, virtualmente presente (en este caso, la existencia del Tercer Estado, que todavía no ha encontrado su forma jurídica: la ley común y la legislatura). 2) Lo que caracteriza a una nación no es la relación horizontal con otras naciones, con otros grupos, sino la relación vertical que va de los individuos capaces de constituir un Estado a la existencia efectiva de ese Estado. 3) Lo que constituye la fuerza de una nación es el ordenamiento de las capacidades respecto de la figura del Estado. 4) La función histórica de la nación no es dominar, sino administrar y administrarse, gobernar y asegurar la constitución. 5) Se reintroduce en el discurso histórico el problema del Estado; la historia deja de ser antiestatal para retomar esa función que aseguraba la historia jupiteriana: ser un discurso de justificación del Estado. 6) Ya no se trata de llevar a cabo una revolución entendida como retorno a un Estado anterior, como reconstitución, sino de proyectarla hacia el futuro en una temporalidad de tipo *rectilíneo*. El problema histórico será pasar de la totalidad nacional a la universalidad del Estado. 7) La guerra ya no se llevará a cabo por la dominación, sino que será un esfuerzo, una rivalidad, una tensión hacia la universalidad del Estado. El problema central de la historia y de la política de los siglos XIX y XX será cómo pensar las luchas en términos civiles. • En esta nueva forma de la historia se yuxtaponen, se entrelazan, dos patrones de inteligibilidad: por un lado, el patrón que se había constituido en el discurso histórico del siglo XVIII, es decir, la idea de que en el origen de la historia hay una relación de fuerza, de lucha; por otro lado, la noción de que el momento fundamental no es el origen, sino el presente. Se invierte, en este último caso, el valor del presente en el discurso histórico: el presente revela y analiza el pasado. La historia reaccionaria, aristocrática, de derecha, dará privilegio al primer modelo (por ejemplo, Montlosier). La historia de tipo liberal y burgués, en cambio, al segundo (por ejemplo, Augustin Thierry). Como vemos, lo que funciona en el corazón mismo del discurso de la historia política es la posibilidad de una filosofía de la historia que encuentra en el presente lo universal. ¿Qué es, en el presente, la verdad de lo universal? Este será el problema de la filosofía de la historia. Así nace la dialéctica moderna (**IDS**, 193-212).

KANT. Para Foucault, Kant se encuentra en el origen de las dos grandes tradiciones de la filosofía moderna y contemporánea: la analítica de la verdad y la ontología del presente (véase: *Kant*). En relación con esta última, además de la célebre respuesta de Kant a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?", de 1784, Foucault toma en consideración el texto *El conflicto de las facultades*, de 1798. En este, la revolución emerge cuando se trata de responder si existe un progreso continuo del género humano. La posibilidad de afirmar que existe un progreso no puede apoyarse sólo en la constatación de una trama teleológica de acontecimientos; exige también que pueda asignársele una causa. Para Kant, la revolución es el acontecimiento-signo de esta causa; un signo *rememorativum*, *demostrativum* y *pronosticum*, es decir, un signo que muestra que las cosas fueron así, son efectivamente así y continuarán siendo de esa manera. Este carácter de signo histórico de la revolución no reside para Kant en su éxito o en su fracaso, ni siquiera en los grandes gestos que la constituyen, sino en el entusiasmo que genera (**DE4**, 685). Foucault afirma que "la cuestión para la filosofía no es determinar qué parte de la revolución convendría preservar y hacer valer como modelo. Consiste en saber lo que hay que hacer con esta voluntad de revolución, con este 'entusiasmo' por la revolución, que es algo distinto de la empresa revolucionaria en sí misma. Las dos cuestiones, '¿qué es la Ilustración?' y '¿qué hacer con la voluntad de revolución?', definen [...]

el campo de interrogación filosófica que se ocupa de lo que nosotros somos en nuestra actualidad" (**DE4**, 687). • Estos análisis son retomados al comienzo del curso de 1984, *Le Gouvernement de soi et des autres*. "Lo significativo es la manera en que la revolución se convierte en espectáculo, la manera en que es recibida, alrededor de ella misma, por los espectadores que no participan de ella [...]. Por ello, la revolución, lo que se hace en la revolución, no es importante. Mejor aún, hacer la revolución es verdaderamente algo que no hay que hacer" (**GSA**, 19).

LOCURA. Acerca de las transformaciones de la experiencia de la locura en la época de la Revolución Francesa, véase: *Locura*.

CLÍNICA. Acerca de la Revolución Francesa y la organización de la medicina clínica, véase: *Clínica*.

PODER PASTORAL. "Hubo revoluciones antifeudales, nunca hubo revoluciones antipastorales. El pastorado todavía no conoció el proceso de revolución profunda que lo habría sacado definitivamente de la historia" (**STP**, 153). Véase: *Poder pastoral*.

Révolution [728]: **1954** [2] **MMPE**: 80, 103. **DE1**: 170. **1961** [67] **HF**: 74-75, 98, 102, 111, 126, 161, 175, 193, 269, 366, 382, 397, 443, 469, 473, 478-480, 483, 497-498, 504, 518, 522, 525-527, 531, 534, 536, 538, 546, 554-555, 570, 573, 581-584, 586, 594, 596, 610, 618, 676, 681, 683, 686-688. **IAK**: 17, 47. **1962** [5] **DE1**: 202, 215. **MMPS**: 83, 88. **1963** [30] **DE1**: 246. **NC**: 19, 27-28, 30-32, 34, 37, 40, 42-43, 45, 51, 72, 74, 76, 83-84, 125, 188, 198, 207, 209. **RR**: 185. **1964** [2] **DE1**: 331. **1966** [5] **DE1**: 550, 556. **MC**: 163, 193, 356. **1967** [2] **DE1**: 586, 598. **1968** [3] **DE1**: 646, 688, 700. **1969** [6] **AS**: 191, 231, 271-272. **DE1**: 770, 814. **1970** [8] **DE2**: 59, 92, 114-115, 121, 130. **1971** [4] **DE2**: 153, 183, 236. **LVS**: 30. **1972** [47] **DE2**: 272, 280-281, 298, 311, 315, 336, 341-342, 345-349, 351-352, 355, 357-358, 360, 362-363, 365-367, 375. **1973** [4] **DE2**: 425, 436, 465-466. **1974** [48] **DE2**: 497, 503, 506, 508-509, 513-518, 533-535, 571, 600, 605, 641, 643, 650, 677. **PP**: 31, 59, 125, 191, 197, 227. **1975** [68] **AN**: 15, 27, 49, 81, 84, 86, 91-92, 97-99, 141, 143-144, 153, 274. **DE2**: 716, 735-739, 806, 816. **SP**: 20, 36, 58, 66, 75, 78, 87, 91, 111, 148, 212, 220, 278-279, 285, 304, 310. **1976** [108] **DE3**: 10, 25, 39, 51, 68, 71-73, 79, 83, 85-86, 129-130. **HS1**: 14, 36, 118, 127, 173, 187, 190. **IDS**: 31, 42, 52, 63, 67, 69-70, 73-74, 76, 91, 93, 106, 123, 126, 128, 169-170, 172-173, 176-177, 183-184, 186-190, 193, 201, 207-210, 212-213. **1977** [87] **DE3**: 134, 151, 185, 195-197, 199, 203, 216, 221-224, 248, 255, 257, 266-267, 269, 279-281, 330, 333, 339-340, 350, 356-357, 363, 368, 397-398, 410-411, 427. **1978** [61] **DE3**: 431, 433, 473, 476, 480-481, 502, 530, 538, 546-548, 551, 601, 613, 615, 623, 637, 662, 690, 693, 706, 716. **STP**: 28, 93, 153, 200, 234, 254, 295, 297, 301, 316, 364-365. **1979** [44] **DE3**: 737, 743-745, 747, 749, 751, 755, 759, 761-762, 780, 783, 785-786, 789-792, 802, 804, 811. **NB**: 27, 40-41, 44, 97, 132-133, 186. **1980** [12] **DE4**: 10-12, 35, 38, 40, 48, 62-63. **1981** [3] **DE4**: 202, 204. **1982** [15] **DE4**: 226, 273. **HS**: 200, 270, 272. **1983** [47] **DE4**: 431. **GSA**: 3, 17-22, 24, 36, 38, 67, 73, 184. **1984** [45] **CV**: 163, 169, 269. **DE4**: 629, 637, 643, 647, 682-687, 702, 721. **HS2**: 64. **1985** [1] **DE4**: 768. **1988** [4] **DE4**: 778, 815.

Richelieu, Armand-Jean du Plessis, cardenal y duque (1585-1642)

"Richelieu inventó la campaña política por medio de libelos y panfletos, e inventó esta profesión de manipuladores de la opinión a los que se llamaba en esa época 'publicistas'. Nacimiento de los economistas, nacimiento de los publicistas" (**STP**, 278). Véase: *Razón de Estado*.

Armand-Jean du Plessis cardinal-duc de Richelieu [33]: **1976** [2] **IDS**: 107-108. **1978** [29] **STP**: 3, 17-18, 21, 27-28, 117, 247, 249-250, 257-258, 270, 278, 286, 288, 290, 297, 315-316. **1983** [2] **GSA**: 241, 260.

Roussel, Raymond (1877-1933)

El único autor al que Foucault ha dedicado un libro, con título homónimo, es Raymond Roussel ("La Pensée du dehors", dedicado a Maurice Blanchot, era originariamente un artículo). "Este libro [*Raymond Roussel*]

constituye una pequeña investigación, aparentemente marginal. Roussel, en efecto, fue curado por los psiquiatras, por Pierre Janet particularmente, quien le diagnosticó un lindo caso de neurosis obsesiva; cosa que, por otro lado, correspondía a la realidad. El lenguaje de Roussel, a fines del siglo pasado [XIX] y comienzos de este, no podía ser otra cosa que un lenguaje loco, identificado como tal. Y he aquí que hoy ha perdido su significación de locura, de pura y simple neurosis, para asimilarse a un modo de ser literario. Bruscamente, los textos de Roussel han alcanzado un modo de existencia dentro del discurso literario. Es precisamente esta modificación la que me ha interesado y me ha conducido a emprender un análisis de él" (**DE1**, 605). Foucault se interesó, en efecto, por la obra de Roussel a partir de su relación con la locura o, mejor, con la reaparición del lenguaje de la locura (véase: *Locura*), y a partir de la relación entre lenguaje literario y muerte del hombre (véanse: *Hombre*, *Literatura*).

SOFISTAS. "Los verdaderos sofistas de nuestro tiempo no son los lógicos, sino Roussel, Brisset, Wolfson" (**LVS**, 61). Véase: *Voluntad de saber*.

Raymond Roussel [415]: **1961** [3] **DE1**: 168. **HF**: 440-441. **1962** [44] **DE1**: 204-212, 214-215. **MMPS**: 89, 104. **1963** [233] **RR**: 7-13, 15-19, 21-22, 24-29, 35, 37-45, 52, 54-55, 57-63, 68, 70-79, 81-82, 85-90, 94, 96-101, 103, 105, 108-110, 112-115, 117, 119, 121, 123-130, 133, 137, 140, 155-160, 164-165, 167, 170, 174-176, 179, 181, 183-185, 189-190, 193, 195-203, 205, 207-210. **1964** [30] **DE1**: 298, 339, 342, 344-345, 357, 368, 419-424. **1966** [5] **DE1**: 512. **MC**: 9, 119, 395. **1967** [8] **DE1**: 605. **1970** [11] **DE2**: 20, 23-24, 105, 109, 132. **1971** [3] **LVS**: 55, 61, 67. **1975** [3] **DE2**: 733. **1984** [75] **DE4**: 599-608, 697.

saber

La obra de Foucault de 1969 lleva como título *L'Archéologie du savoir*. El término "saber" define, precisamente, el objeto de la arqueología. Si tomamos en cuenta las obras precedentes (ya que *L'Archéologie du savoir* se propone como una actualización del método utilizado en ellas), el "saber" comprende la historia natural, la gramática general, la medicina clínica, la economía política, etc. Foucault procede mediante sucesivas delimitaciones para determinar en qué sentido se refiere a "saber" a propósito de estos dominios. En primer lugar, si se entiende por "disciplina" un conjunto de enunciados que se organizan a partir de modelos científicos (es decir, que tienden a la coherencia, están institucionalizados, se enseñan como ciencias), pero que no han alcanzado todavía el estatuto de ciencia, es necesario decir que la arqueología no describe disciplinas. Estas pueden servir como punto de partida para el análisis arqueológico, pero no fijan los límites de la descripción arqueológica. Foucault refiere como ejemplo la aparición de una disciplina psiquiátrica en los inicios del siglo XIX. En este caso, lo que hace posibles los cambios conceptuales y los modos de demostración es el juego de relaciones entre la hospitalización, la internación, los procedimientos de exclusión social, la jurisprudencia, la moral burguesa y las normas del trabajo. Lo que caracteriza a la práctica discursiva que llamamos "disciplina psiquiátrica" no sólo aparece en los textos que pretenden tener un estatuto científico; también en los textos jurídicos, en las expresiones literarias, en las reflexiones filosóficas, en las decisiones políticas, en las opiniones, etc. Por otro lado, no encontramos ninguna disciplina precedente a partir de la cual la disciplina psiquiátrica se podría haber desarrollado. En la Época Clásica no hay ninguna disciplina que se pueda comparar con la psiquiatría. Por ello, en primer lugar, el objeto de la arqueología, el saber, no es simplemente la contrapartida de una disciplina institucionalizada. En segundo lugar, tampoco es el esbozo de una ciencia futura. La historia natural no es el proyecto futuro de una ciencia de la vida. Más bien se da lo contrario: la disposición epistémica de la historia natural excluye la posibilidad de pensar el concepto decimonónico de vida. En tercer lugar, el saber no sólo no se encuentra en una relación cronológica de precedencia respecto de la ciencia; tampoco constituye una alternativa. La medicina clínica, como saber, ha dado lugar a discursos que deben ser considerados como ciencia; por ejemplo, la anatomía patológica (**AS**, 232-236). • Foucault entiende por "saber" las delimitaciones y las relaciones entre: 1) aquello de lo cual se puede hablar en una práctica discursiva (el dominio de los objetos); 2) el espacio en el que el sujeto puede ubicarse para hablar de los objetos (posiciones subjetivas); 3) el campo de coordinación y de subordinación de los enunciados en el que los conceptos aparecen, se definen, se aplican y se transforman; 4) las posibilidades de utilización y de apropiación de los discursos (**AS**, 238). "El conjunto así formado a partir del sistema de positividad y manifestado en la unidad de una formación discursiva es lo que se podría llamar 'saber', que no es una suma de conocimientos, porque de estos se debe poder decir siempre si son verdaderos o falsos, exactos o no, aproximados o definidos, contradictorios o coherentes. Ninguna de estas distinciones es pertinente para describir un saber, que es el conjunto de los

elementos (objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas) formados a partir de una única y misma positividad, en el campo de una formación discursiva unitaria" (**DE1**, 723). Véase: *Formación discursiva*. • En *Leçons sur la volonté de savoir*, Foucault define el saber en estos términos: "Lo que es necesario arrebatar a la interioridad del conocimiento para encontrar ahí el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, lo que está en juego en una lucha" (**LVS**, 18); acontecimientos en la superficie de procesos que no son del orden del conocimiento (**LVS**, 31); el conocimiento "liberado de la relación sujeto-objeto" (**LVS**, 205).

Savoir [4887]: **1954** [7] **DE1**: 83, 102. **MMPE**: 22, 44, 56. **1957** [21] **DE1**: 122, 142-145, 153-158. **DE1**: 159, 162, 164-165, 170. **1961** [151] **HF**: 27, 29, 34-35, 37-39, 41, 50, 52-54, 58, 70, 76, 80, 107, 111, 113, 115, 123, 134, 142, 145-146, 157, 166, 182, 185, 215-216, 219-224, 227, 234, 238-239, 264-265, 268, 274, 285, 299, 314, 317, 319, 327, 330, 335, 341, 346, 354, 359, 387, 406, 432, 448, 456, 471, 484-485, 493-494, 528, 532-533, 555, 562, 565, 567, 572-574, 577, 579, 586, 592, 596, 621, 624, 626, 628-629, 663. **IAK**: 12, 14-15, 19-20, 32, 41, 44, 46, 51-53, 59, 73-75, 78. **1962** [26] **DE1**: 173, 181, 209, 215, 218-221, 224-228. **MMPS**: 22, 44, 56, 87, 92, 103. **1963** [142] **DE1**: 231, 239, 249, 256-257. **NC**: VII-XI, XIV, 3-4, 7, 11, 22, 27-31, 35, 38, 42, 45-49, 51, 53-56, 60-63, 66-68, 70-73, 75, 78, 80-82, 84-85, 88-89, 95, 97, 101, 107, 113, 115, 117, 121-122, 125-127, 138-139, 148-149, 167, 170-171, 174-175, 191, 200-202. **RR**: 18, 78, 83, 136, 142, 147, 164, 179, 194, 200, 204. **1964** [45] **DE1**: 291, 295, 297-300, 304, 306-311, 330, 346, 348, 350, 352, 374, 380, 391, 393, 397-398, 402-403, 414-416, 422. **1965** [11] **DE1**: 438, 444-445, 447, 449, 453-454, 463, 471. **1966** [418] **CUH**: 18. **DE1**: 479-481, 484, 486, 489-496, 498-499, 501, 508-513, 515, 517-518, 521, 541-544, 546-548, 550, 552, 554-555, 557, 559. **MC**: 13-16, 25, 32-33, 35, 37, 41, 43-48, 51, 54-56, 58, 60, 62-66, 68, 70-71, 73, 77, 79, 82, 85-91, 99, 101-103, 108, 117, 125, 127, 135, 139, 143, 149, 151, 157, 163, 169-171, 173-179, 183-185, 193, 198, 203, 208, 214, 217, 220-221, 223, 229-234, 246, 251-255, 259-261, 263-265, 274, 281-282, 284, 287-288, 292, 297, 308-309, 311, 313-314, 316-319, 321, 323-330, 335, 337-338, 342, 346, 352, 356-364, 366-369, 372, 374-378, 380, 382-383, 385-387, 389-390, 392-398. **1967** [35] **DE1**: 561, 563, 576, 582, 584-585, 587, 589, 591, 594-596, 602, 605, 607-608, 610-611, 616, 622. **DFA**: 13, 18-19. **PM**: 46-47. **1968** [96] **DE1**: 624, 631, 656-661, 663-666, 668, 672, 681, 683-684, 689, 694, 696, 699-700, 710-711, 715-717, 720-721, 723-731. **1969** [160] **AS**: 11-13, 20, 25, 38, 46, 49-50, 55-57, 59, 64-65, 68, 72, 74, 85, 118, 161, 167, 178-180, 198, 209, 214, 232, 236, 238-243, 246, 248-249, 251, 253-255, 259, 262, 264, 267, 269. **DE1**: 733, 736, 741, 750-751, 753-754, 760, 768-771, 774, 776-779, 784-786, 788, 796, 801, 807, 815, 817, 827, 829, 832, 834, 836, 838, 840, 842-846. **1970** [86] **DE2**: 7-9, 11-12, 24, 28-33, 35-36, 38, 40, 44, 46, 57-59, 62, 68-71, 75, 77, 83, 92, 95, 99-102, 104, 106, 109, 112, 114, 116, 120-121, 125-128, 134-135. **1971** [514] **DE2**: 136-137, 139-140, 142, 144-145, 147-148, 150-151, 155-159, 163-165, 167, 169, 172-176, 178-180, 182-185, 187, 189-191, 193-195, 206-208, 218, 220-222, 224-226, 228-229, 233-234, 236, 238-244. **LVS**: 3-6, 8, 14-18, 21, 23, 27, 29, 31-32, 34-35, 38-39, 42, 50, 52, 65, 67, 70-71, 92-93, 97, 103, 105-108, 110-115, 117, 119-120, 123, 125, 147-148, 157, 161, 163, 166, 173-174, 177-179, 182-185, 187-191, 195-196, 198-199, 202, 205, 207, 210-213, 225-226, 229-230, 232-235, 238-248, 250-253. **OD**: 13-14, 16, 18-19, 21, 35, 39-40, 64-67, 74, 80. **1972** [70] **DE2**: 247, 250, 255, 257, 261, 267-268, 271, 282-285, 290, 294-295, 297, 304, 308-309, 312-314, 318, 332-333, 338, 341, 349, 367-368, 371, 373-375, 388-392. **1973** [63] **DE2**: 396-397, 399-400, 405-407, 409-411, 414-418, 420-422, 424, 432-433, 445-446, 451, 454, 462. **1974** [427] **DE2**: 471-476, 478, 481, 484-485, 487-491, 496-497, 504, 506, 511, 521, 530, 535, 538-539, 541-544, 546-549, 552-555, 557-558, 562, 566-571, 573, 575, 577, 580-588, 594-595, 601, 604, 607, 614, 619-620, 622-624, 629-631, 633-634, 636-637, 639, 642-645, 647-649, 660-661, 667-669, 673, 675, 677, 679-682, 685-686. **PP**: 4-6, 10, 12-14, 16, 20, 29, 51-52, 75, 77, 79-81, 93, 96, 98-99, 103-104, 107, 109, 113, 124, 127-128, 133-139, 144, 147, 150, 158-159, 165, 171, 177-179, 181-183, 185-189, 194-195, 211, 214, 230,

233, 235, 238-241, 245-247, 250-252, 255-258, 262, 265, 268, 270, 275, 278, 287-288, 301, 307, 315, 336. **1975** [406] **AN**: 5, 11, 14, 18, 20-24, 27, 33-36, 38-39, 43-45, 48-49, 52, 55-58, 60, 64-65, 69, 79, 83, 97, 100, 105-113, 122-124, 127-129, 131, 133-136, 143, 149, 164, 166, 168, 172, 174, 176, 179, 181, 183-184, 202, 205-206, 212, 235-236, 239-240, 247-248, 250, 253, 260, 263, 271, 275, 287, 290-292, 301, 303. **DE2**: 692-697, 700-702, 705, 718, 724, 737-739, 741, 750-752, 757, 771-773, 780-781, 783-791, 795, 798, 800-801, 805, 808, 813, 815-817, 821, 827-828. **SP**: 10-11, 23, 27-29, 31-34, 38-39, 42, 45, 53, 76, 102, 128-129, 132-133, 141, 143, 145, 148, 150, 157-158, 163, 170, 173, 176, 187-189, 192-195, 203-204, 206, 208, 212, 218, 221-222, 225, 227-228, 233, 242, 252-255, 258, 260, 276, 301-303, 306, 310-313, 315. **1976** [466] **DE3**: 14, 23, 26-28, 30-31, 33, 36-37, 39-40, 44-45, 48, 50-53, 57, 59-60, 63, 75-76, 79, 82-83, 85-88, 90, 94, 96, 103-107, 110-112, 114, 120, 122. **HS1**: 10, 12, 14, 19-21, 28, 41-42, 44, 55, 73-74, 76-78, 80, 82, 84, 87, 93-98, 101-105, 108, 118, 121, 128, 130-131, 133, 135, 137, 139-141, 146, 148, 163, 186-189, 195, 199, 204, 210. **IDS**: 3, 5-6, 8-13, 16, 20, 23, 25-26, 30, 34-35, 41, 49, 54, 63-64, 68-69, 84, 95-96, 101, 111-120, 130, 136-137, 142, 145-146, 149-154, 157, 159-167, 169-170, 173, 176, 184-186, 189, 191, 194, 201, 203, 216-218, 225, 235. **1977** [182] **DE3**: 132, 136-137, 141, 143, 147, 149-150, 155-156, 158, 160-161, 163-167, 169, 177, 179, 184, 188-191, 194, 206, 209-211, 213-215, 219, 222, 228, 230-232, 236, 238, 248, 255-258, 260, 264, 267-269, 274, 276-277, 279, 281-282, 296-298, 300, 312-314, 318, 327, 330, 343-344, 347, 349, 351, 357, 366, 369, 373, 375, 380-382, 388-389, 395, 399-400, 402, 404-406, 409-410, 420, 426-427. **1978** [362] **DE3**: 430-432, 435-438, 440, 446, 448-449, 451-453, 457-458, 462-463, 465-466, 468-469, 474-477, 488, 496, 500, 504, 511, 514, 517-518, 521-523, 525-531, 533-534, 543, 546, 551, 554-555, 557, 563-567, 571-573, 582-588, 592, 594-595, 598, 600-601, 603-606, 608-612, 615-616, 618-619, 626, 629, 631, 634, 639, 641, 649, 652-655, 657, 659, 670, 678, 687, 704-705, 710, 719, 721. **STP**: 3, 5, 7-8, 12-13, 18, 25, 31, 35, 38-39, 42, 44-45, 47, 49, 61, 63, 67, 69-70, 74-75, 78-81, 87-88, 94-95, 97, 104-105, 109-111, 113, 115, 119-120, 122, 124, 132, 135-136, 144-145, 152-154, 156, 163, 172-173, 181, 184, 189, 195, 198, 203, 206-207, 212, 216, 219, 221, 235-237, 240, 244, 246, 248, 253, 263, 265, 279-282, 300-301, 311-313, 323, 326-328, 330, 341-342, 350-351, 357, 359, 361, 364. **1979** [131] **DE3**: 724, 726, 729, 735, 739, 746, 748, 754, 768-772, 781, 783, 785-786, 801, 804, 809-811, 818, 820, 822. **NB**: 7-8, 13, 17, 19, 22-23, 25, 29, 37-40, 48, 50, 60-61, 73, 81, 93-95, 108, 115, 119-121, 123, 136-137, 139-140, 142, 144, 156, 171-172, 175, 177-178, 181, 192-194, 201, 203, 207, 210, 219-220, 229, 244, 255, 257, 261, 269-270, 274, 276-277, 283-284, 286-287, 289-291, 295, 301-302, 309, 312-313, 315. **1980** [90] **DE4**: 10, 12, 14, 18-19, 22-23, 27, 30, 32, 34, 40-42, 46, 53-54, 56-58, 62, 65-69, 71-72, 74, 77, 82-83, 88-90, 101, 108-109, 115, 117, 120, 123-124. **1981** [38] **DE4**: 135, 146, 148-149, 152-153, 163-164, 166, 169-170, 174, 179, 184, 189, 191-193, 196-197, 199, 201, 203, 206, 213-214. **1982** [345] **DE4**: 222, 227, 231-232, 234, 239, 244, 248, 252, 254-255, 257, 263, 267-268, 270, 273, 284-285, 289, 292-293, 326-327, 330, 342, 344, 348, 361, 364. **HS**: 6, 23-24, 26-31, 35-36, 39-41, 43, 45-46, 48, 51-54, 57, 60, 68-69, 91, 101, 106, 113-114, 117, 119, 124-127, 129-130, 134, 139, 145, 150, 153, 165-166, 169-171, 173, 180, 187, 194, 203, 209-213, 215, 218, 220-221, 225-229, 231-233, 239, 243, 248-251, 253-254, 257, 260, 266-269, 273, 275, 277-278, 280, 287-288, 293-297, 301, 303-306, 308, 313, 315, 317, 323, 334, 339, 348, 350, 352, 366, 368-369, 373-374, 376-377, 379-380, 390, 399-400, 412, 417, 424, 426, 429, 431, 433, 435-436, 438-441, 449, 466-468. **1983** [244] **DE4**: 367, 373, 375, 377-380, 391, 393, 395-396, 399, 401, 403, 411, 413-414, 418, 436-437, 439-440, 442-447, 450, 454, 456-458, 462, 466, 472, 481-482, 487, 493, 497-498, 501, 519-520, 523, 525, 529, 535-536, 540-541, 543-544. **GSA**: 3-6, 8, 13, 16-18, 21, 27, 30, 34, 44, 54-55, 60-61, 64, 67, 69, 72, 78-82, 85, 87, 89, 97, 99, 101, 105-106, 108, 111, 113, 130-132, 137, 143, 148-150, 155, 158, 163-164, 168, 174, 178-180, 187, 200, 206, 208, 210, 215, 219, 222-223, 226-228, 232-233, 245, 247, 249, 252, 264-265, 267, 270-272, 278-279, 284, 287-288, 298-300, 305, 307, 329, 335, 338, 341-344. **1984** [316] **CV**: 4-5, 8, 10, 14, 16, 19, 21, 23-25, 27, 29, 43, 49-50, 56, 65, 70-71, 75-78, 82-83, 89-91, 104-105, 126-

127, 129, 134-135, 139-140, 143, 145, 152, 160, 162, 175, 191, 199, 205, 215, 218-219, 224, 227, 232, 234, 239, 243, 249, 260, 273, 281, 286, 288, 307. **DE4**: 565, 567-568, 572, 574, 576-577, 579-583, 594, 596-597, 599, 604, 612, 615-616, 618-619, 621, 623-624, 628, 630, 632-634, 637, 641-642, 644-645, 651-652, 654-656, 658-659, 661, 663, 668-671, 675-676, 682, 684, 686-687, 695, 698-699, 701-702, 705, 707-708, 712, 714, 717-719, 721, 724-727, 730, 732, 734, 741-742, 744-745, 750, 753-754, 760. **HS2**: 10, 12, 14-15, 44, 49, 60, 68, 73, 84, 87, 99-101, 105-106, 115, 120-122, 126, 131, 139, 152, 156, 169, 177, 179, 182, 194, 207, 211, 213, 216-217, 228-229, 231, 233-235, 256, 259-260, 266, 276. **HS3**: 21, 29, 41, 43, 53, 58-59, 62, 68, 80, 109, 111, 122-123, 167, 181, 198, 206, 208, 213, 234, 240, 243, 249, 251, 258, 270. **1985** [10] **DE4**: 764-766, 769, 771, 773. **1988** [25] **DE4**: 777, 782, 784-785, 789, 791, 812-813, 817-818.

Sade, Donatien Alphonse François, marqués de (1740-1814)

"Para mí, Sade es el síntoma de un curioso movimiento que se produce en el seno de nuestra cultura en el momento en que un pensamiento dominado fundamentalmente por la representación, por el cálculo, por el orden, por la clasificación, cede su lugar, en el momento de la Revolución Francesa, a un elemento que hasta entonces jamás había sido pensado de esta manera; me refiero al deseo, a la voluptuosidad" (**DE2**, 375). Desde el momento en que Sade intenta situar en las combinaciones de la representación la fuerza del deseo, es obligado a retirar al sujeto de su posición privilegiada (**DE2**, 376). • Sade es contemporáneo del pasaje de la sanguineidad a la sexualidad (véase: *Sexualidad*); pero, a diferencia de los partidarios de la eugenesia, refiere el análisis del sexo a los viejos prestigios de la sangre. En Sade, el sexo no posee ninguna norma intrínseca que provenga de su naturaleza, y está sometido a un poder ilimitado que, como el del antiguo régimen, sólo conoce el derecho irrestricto a la monstruosidad omnipotente (**HS1**, 195-196). • Entre los personajes de Sade encontramos dos tipos de monstruos: la monstruosidad del hombre potente y la monstruosidad del hombre del pueblo; en ambos casos se trata de una monstruosidad ligada a la desviación del poder. El abuso del poder es un operador del libertinaje. El monstruo de Sade no es simplemente una naturaleza intensificada, sino la sede donde el poder coloca a la naturaleza contra sí misma (**AN**, 93-94). • El erotismo de Sade es disciplinario. Sade es un "sargento del sexo". Según Foucault, es necesario abandonar ese erotismo; inventar con el cuerpo un erotismo no disciplinario (**DE2**, 821-822). • En el erotismo de Sade, el hombre no participa: "Lo que se despliega y se expresa por sí mismo es el lenguaje y la sexualidad: un lenguaje sin nadie que lo hable, una sexualidad anónima sin un sujeto que goce de ella" (**DE1**, 661). • Aunque Sade pertenezca por sus orígenes al siglo XVIII, a la Época Clásica, desde el momento en que redacta su obra en prisión es el "fundador de la literatura moderna" (**DE2**, 109). Su obra fue posible, en efecto, a partir de todo lo que nuestra cultura moderna excluye: la anomalía sexual, la monstruosidad sexual. Véase: *Literatura*. • La aparición del sadismo se sitúa en el momento en que la sinrazón, encerrada durante más de un siglo y reducida al silencio, reaparece no como figura del mundo ni como imagen, sino como discurso y deseo (**HF**, 453). Véase: *Locura* • "El gran intento de Sade, con todo lo que puede tener de patético, reside en el hecho de que trata de introducir el desorden del deseo en un mundo dominado por el orden y la clasificación. Es esto lo que significa exactamente aquello que él denomina 'libertinaje'" (**DE2**, 375). Véase: *Libertinaje*.

Donatien Alphonse François marquis de Sade [169]: **1961** [34] **HF**: 47, 116, 137, 143, 147, 181, 194, 202, 436, 445, 452-453, 472, 485, 501-502, 536, 657-660. **1962** [1] **DE1**: 225. **1963** [20] **DE1**: 233-236, 240-241, 248, 255-257, 259, 278-279. **1964** [3] **DE1**: 298, 331. **1966** [15] **DE1**: 518, 521-522, 525, 543. **MC**: 134, 222-224, 255, 290, 339. **1967** [3] **DE1**: 615. **1968** [8] **DE1**: 660-661. **1969** [1] **DE1**: 794. **1970** [13] **DE2**: 25, 80, 105, 107, 109, 113, 115. **1971** [8] **DE2**: 186, 192. **1972** [17] **DE2**: 375-377. **1973** [1] **DE2**: 413. **1974** [1] **PP**: 18. **1975** [28] **AN**: 69, 93-94. **DE2**: 818-822. **1976** [8] **DE3**: 102. **HS1**: 30-32, 195-196, 198. **1977** [5] **DE3**:

243, 339, 341, 350. **1978** [1] **DE3**: 591. **1984** [2] **CV**: 178, 197.

salvación

En la cultura del cuidado de sí mismo, la categoría de salvación desempeña un papel de primer orden: salvarse a sí mismo, alcanzar la propia salvación, es lo que persiguen las prácticas de sí mismo. Esta exigencia de salvación se articula según la dialéctica todos/pocos, es decir, es un mandato que alcanza a todos, pero que sólo algunos pueden realizar (**HS**, 116-118). El término "salvación" se remonta a la tradición clásica; se encuentra en Platón, al parecer no con un sentido técnico. En los siglos I y II de nuestra era adquiere una mayor extensión y una estructura interna particular. En primer lugar, bajo la influencia del cristianismo, la salvación se inscribe en un sistema binario (se sitúa entre la vida y la muerte, entre la muerte y la inmortalidad, entre este mundo y el otro); es lo que permite el pasaje de uno a otro (de la vida a la muerte, de la mortalidad a la inmortalidad, de este mundo al otro; pero también del mal al bien, de la impureza a la pureza). En segundo lugar, la salvación está ligada a la dramaticidad de un acontecimiento que se sitúa en nuestra historia o en una metahistoria (la transgresión, la falta original, la caída, la conversión, la encarnación de Cristo). En tercer lugar, la salvación es una operación que el sujeto debe realizar sobre sí mismo, pero que no puede llevar a cabo solo; necesita la ayuda del otro. Estos tres elementos, entonces, estructuran la categoría de salvación en un sentido primariamente religioso: carácter binario, dramaticidad de un acontecimiento, carácter doble de la operación (operación de uno mismo y de otro). Pero en la cultura del cuidado de sí la categoría de salvación funciona como categoría filosófica. En griego, el verbo *sozein* y el sustantivo *soteria* poseen varios sentidos: librarse de un peligro (de un naufragio, de una enfermedad), proteger (para los pitagóricos, por ejemplo, el cuerpo es un cinturón *–peribolos–* que protege *–sozetai–* el alma), conservar (el honor, el pudor), salvarse en un sentido jurídico (de una acusación), subsistir, hacer el bien. En latín, la expresión *salus augusta* hace referencia a Augusto como principio del bien público. En el contexto de estas múltiples significaciones, el sentido del término "salvación" no puede reducirse a la dramaticidad de un acontecimiento que permite pasar de la mortalidad a la inmortalidad o del mal al bien. En la cultura del cuidado de sí mismo, esta categoría es en amplia medida positiva. Así, el alma, como una ciudad, se salva si posee las defensas suficientes y adecuadas (**HS**, 177). La finalidad de la salvación es no tener necesidad sino de sí mismo, es decir, la ataraxia y la autarquía. Pero ello no significa que la salvación de sí mismo esté desconectada de la salvación de los otros. Según el análisis de Foucault, en la época helenística asistimos a una inversión de las relaciones que se establecían entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros en la concepción platónica. En efecto, para esta, la salvación de la ciudad incluía como consecuencia la salvación del individuo. En la época helenística, en cambio, la salvación de los otros es una consecuencia suplementaria de la salvación de sí mismo. Al respecto, Foucault se refiere a la concepción epicúrea de la amistad y a la concepción del hombre como ser comunitario en el estoicismo (**HS**, 184-190). • Con la formación del poder pastoral, el cristianismo modifica la relación del sujeto con la salvación que se había establecido en la Antigüedad clásica. Así, esta relación ya no se establecerá en términos globales, sino individuales y analíticos. Acerca de la laicización de la categoría de salvación en la Modernidad, véanse: *Poder pastoral*, *Religión*.

Salut [372]: **1954** [3] **DE1**: 92. **MMPE**: 29, 77. **1957** [1] **DE1**: 138. **1961** [20] **HF**: 18-19, 51, 82-83, 86, 107, 121, 460, 474, 596, 618, 667-668, 670-671, 673. **1962** [2] **DE1**: 223. **MMPS**: 29. **1963** [9] **NC**: 33, 65, 68-70, 76, 201. **RR**: 103, 161. **1964** [2] **DE1**: 301, 329. **1966** [2] **CUH**: 17. **DE1**: 533. **1967** [2] **DE1**: 579. **1968** [2] **DE1**: 689, 700. **1969** [1] **DE1**: 756. **1970** [1] **DE2**: 90. **1971** [6] **LVS**: 87, 234-235, 238-239, 246. **1972** [1] **DE2**: 282. **1974** [8] **DE2**: 564, 638. **PP**: 11-12, 45, 69, 260. **1975** [10] **AN**: 71, 170, 183, 185. **DE2**: 823. **SP**: 45, 164, 209. **1976** [5] **DE3**: 43. **HS1**: 83, 86, 193. **1977** [2] **DE3**: 257, 376. **1978** [128] **DE3**: 511, 519, 526, 548-549, 561-563, 636, 645, 661, 719-720. **STP**: 92,

101, 119, 126, 130, 132, 134, 151, 167, 170-172, 174-176, 178, 186-187, 190, 196, 198, 201-202, 204, 206, 208, 214, 235-237, 239-241, 249, 261, 265, 267-269, 272-273, 283, 286, 294, 298, 315. **1979** [5] **NB**: 6, 86-87. **1981** [6] **DE4**: 138, 145, 215-216. **1982** [115] **DE4**: 228-230, 291. **HS**: 26, 104, 116-117, 123, 163, 169, 174-179, 184-185, 188, 198, 215, 239-240, 245, 297, 299, 304, 338, 346, 373-374, 398, 419, 427-428, 466. **1983** [7] **DE4**: 409-410, 557. **GSA**: 151, 295, 320. **1984** [29] **CV**: 39, 61, 69, 145, 160, 168, 303-306, 308. **DE4**: 629, 712, 717. **HS2**: 35, 140. **HS3**: 56, 122, 128, 215. **1988** [5] **DE4**: 788, 804, 811.

sexualidad

"No hay que imaginar una instancia autónoma del sexo que produciría secundariamente los efectos múltiples de la sexualidad a lo largo de su superficie de contacto con el poder. El sexo es, por el contrario, el elemento más especulativo, el más ideal, y también el más interno de un dispositivo de sexualidad que el poder organiza en sus capturas de los cuerpos, de su materialidad, sus fuerzas, sus energías, sus sensaciones, sus placeres" (**HS1**, 205).

EL DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD. La parte IV del primer volumen de *Histoire de la sexualité, La Volonté de savoir*, está dedicada a lo que Foucault denomina el "dispositivo de sexualidad" (**HS1**, 99-173), y sigue a las dedicadas a la "hipótesis represiva" y a la *scientia sexualis* (véanse los artículos respectivos). En todas ellas se muestra que la historia de la sexualidad en las sociedades modernas occidentales a partir de los siglos XVII y XVIII no es la historia de una represión continua, sino de la incitación constante y creciente a hablar de sexo, a verter la sexualidad en el discurso. "Nos hemos situado nosotros mismos bajo el signo del sexo, pero de una *lógica del sexo*, más que de una *física*" (**HS1**, 102). Las preguntas que Foucault se plantea es: ¿por qué esta cacería de la verdad del sexo, de la verdad en el sexo?, ¿cuál es la historia de esta voluntad de verdad? (**HS1**, 104-105). • El análisis de la hipótesis represiva implica una crítica general a la concepción del poder en términos de represión (véanse: *Poder*, *Represión*). Aquí Foucault debe hacer frente a una objeción fundamental. Aun cuando se deje de lado el concepto de represión, ello no conlleva necesariamente el abandono de la concepción jurídica del poder, es decir, de la conceptualización del poder en términos de ley. Más aún, la consecuencia fundamental de un poder entendido en términos jurídicos permanece: no se puede escapar del poder, así como no se puede escapar de la ley (**HS1**, 108). Por ello, para llevar a cabo la historia de la voluntad de verdad acerca del sexo es necesario precisar qué se entiende por "poder". En este sentido, Foucault no se propone una teoría del poder, sino una analítica del poder que tiene como finalidad desprenderse de la concepción jurídico-discursiva tanto de aquellos análisis que consideran que el poder es represión del deseo cuanto de aquellos para los cuales la ley es constitutiva del deseo. Cinco elementos definen este supuesto común: 1) *La relación negativa*: el poder no puede hacer con el sexo ninguna otra cosa más que decirle "no". 2) *La instancia de la regla*: el poder esencialmente le dicta al sexo su ley según el régimen binario de lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido. 3) *El ciclo de la prohibición*: no acercarse, no tocar, no consumir, no probar placer. El objetivo del poder es que el sexo renuncie a sí mismo; su instrumento es la amenaza de un castigo. 4) *La lógica de la censura*: afirmar que algo no está permitido, impedir que se hable de ello, negar su existencia. 5) *La unidad del dispositivo*: el poder sobre el sexo se ejerce de la misma manera en todos los niveles (**HS1**, 110-113). Según Foucault, la razón por la cual se acepta fácilmente esta concepción es que el poder sólo es tolerable bajo la condición de que oculte una parte importante de sí mismo. El secreto es parte de su funcionamiento (**HS1**, 114). Es necesario dejar de lado esta concepción jurídica del poder, que oculta su verdadero funcionamiento, para escribir la historia de la formación del dispositivo de sexualidad. En otros términos, es necesario "pensar a la vez el sexo sin la ley y el poder sin el rey" (**HS1**, 120). • "Por poder, me parece que es necesario entender, ante todo, la multiplicidad de relaciones de fuerza que son inmanentes al dominio en el que se ejercen y son cons-

titutivas de su organización; el juego que a través de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que estas relaciones de fuerza encuentran unas en otras, y que les permiten formar una cadena o sistema, o, por el contrario, los desplazamientos, las contradicciones que las aíslan unas de otras; finalmente, las estrategias en las cuales entran en vigor y cuyo proyecto general o cristalización institucional toma cuerpo en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales" (**HS1**, 121-122). Como vemos, en *La Volonté de savoir*, Foucault se mueve en el marco de lo que denomina en otros textos la "hipótesis Nietzsche", esto es, el poder concebido como lucha, enfrentamiento, relaciones de fuerza. También se pregunta, como en *"Il faut défendre la société"*, si no habría que invertir la fórmula de Clausewitz y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios. En el artículo *Poder* hemos desarrollado el recorrido de esta concepción, que finalmente entenderá el poder sobre todo en términos de gobierno y no de lucha o enfrentamiento, por supuesto, a partir de una categoría de gobierno que no excluye el enfrentamiento y las luchas. Pero en *La Volonté de savoir* se ubica todavía en el marco de la "hipótesis Nietzsche". Ahora bien, para estudiar la relación entre el poder y la sexualidad o, mejor, la sexualidad como problema político, nuestro autor enumera un conjunto de reglas metodológicas que valen para el análisis del poder en general, de las que ya nos ocupamos en el artículo *Poder*: el poder no es una cosa, sino algo que se ejerce; las relaciones de poder no son trascendentes, sino inmanentes a otros tipos de relaciones (económicas, cognitivas, sexuales); el poder se forma desde abajo; las relaciones de poder se forman en la base de la sociedad, son intencionales y no subjetivas (son inteligibles y saturadas por el cálculo, pero no son el resultado de la decisión de un sujeto individual); donde hay poder, hay resistencia (**HS1**, 123-129). En relación con la sexualidad, esta perspectiva metodológica alcanza una formulación precisa en las siguientes cuatro reglas: 1) *Regla de inmanencia*. La sexualidad se constituye como un dominio de conocimiento a partir de las relaciones de poder que la instituyen como un objeto posible de conocimiento. 2) *Regla de las variaciones continuas*. No se trata de buscar quién tiene el poder y quién está privado de él, o quién tiene el derecho de conocerlo, sino de buscar las modificaciones que las relaciones de poder implican en sí mismas. Por ejemplo, en un primer momento la sexualidad infantil fue problematizada a partir de la relación entre el médico y los padres; posteriormente, a partir de la relación entre el psiquiatra y el niño, se problematizó la sexualidad de los adultos. 3) *Regla del doble condicionamiento*. Ningún centro local de relaciones de poder puede funcionar sin inscribirse en una estrategia global, y esta, por su parte, nunca puede producir sus efectos sin el apoyo de relaciones precisas. Entre los niveles microscópico y macroscópico no hay ni discontinuidad ni homogeneidad, sino un doble condicionamiento. 4) *Regla de la polivalencia táctica de los discursos*. Los discursos sobre el sexo no son la mera proyección de los mecanismos de poder. Saber y poder se articulan mutuamente. Por ello, la función táctica del discurso no es ni uniforme ni estable. Entre ambos –entre el discurso y el poder– se instaura un juego complejo. Los discursos pueden ser instrumentos del poder, efectos del poder, obstáculos, puntos de resistencia (**HS1**, 129-135). • En consecuencia, no hay que describir la sexualidad como una fuerza monstruosa e indócil, sino como un punto de pasaje particularmente denso en las relaciones de poder entre hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, padres e hijos, educadores y alumnos, administradores y población. Según Foucault, a partir del siglo XVIII se han desarrollado cuatro grandes dispositivos de saber y poder: 1) *La histerización del cuerpo de la mujer*: se trata de un triple proceso por el cual el cuerpo femenino se analiza como integralmente saturado de sexualidad, se integra al campo de las prácticas médicas y, finalmente, se establece su comunicación orgánica con el cuerpo social, el espacio familiar y la vida de los hijos. 2) *La pedagogización del sexo de los niños*: todos o casi todos los niños se abandonan a prácticas sexuales que conllevan peligros morales y físicos para el individuo y la población. Los padres, las familias, los educadores y los médicos deben, por lo tanto, hacerse cargo de estas actividades potencialmente peligro-

sas. 3) *La socialización de las conductas procreadoras*: socialización económica para incitar o frenar la fecundidad de las parejas, socialización política de la responsabilidad de la pareja, socialización médica del control de los nacimientos. 4) *La psiquiatrización de los placeres perversos*: el instinto sexual fue aislado como un instinto biológico y psíquico autónomo; sus formas anómalas fueron analizadas clínicamente; las conductas fueron normalizadas y patologizadas (**HS1**, 137-139). En cada una de estas estrategias no se trata de luchar contra la sexualidad o de ocultarla, sino de producirla (**HS1**, 139). • La cronología de la formación del dispositivo de sexualidad plantea dos cuestiones: la cronología de las técnicas de saber-poder y la cronología de la difusión de estas. En cuanto a la primera, hay que buscar el punto de formación en las prácticas penitenciales del cristianismo medieval y los métodos del ascetismo que se desarrollan con particular intensidad a partir del siglo XIV (**HS1**, 153). En *L'Usage des plaisirs* y *Le Souci de soi*, los siguientes volúmenes de *Histoire de la sexualité*, Foucault extiende esta cronología hasta alcanzar la Antigüedad clásica y la irrupción del cristianismo en Occidente. En el siglo XVIII nace una nueva tecnología del sexo, independiente de la temática del pecado y de la institución eclesiástica. Esta nueva tecnología se articula en torno a tres ejes: la pedagogía, la medicina y la demografía; y habilita otras modificaciones, en especial dos: la formación de la teoría de la degeneración y del psicoanálisis (véanse los artículos correspondientes) (**HS1**, 154-155). En cuanto a la cronología de la difusión de estas técnicas de la sexualidad, las técnicas más rigurosas (como la dirección espiritual y la práctica minuciosa del examen de conciencia) se aplicaron, en primer lugar, en las clases económicamente más privilegiadas. Las clases populares, en cambio, permanecieron durante largo tiempo al margen del dispositivo de sexualidad. Como vemos, la cronología de la formación de las técnicas y la de su difusión vuelven dudoso el "ciclo represivo" que suponía la aparición de los mecanismos de represión a partir del siglo XVII y su descomposición en el siglo XX (**HS1**, 152, 161-162).

DISPOSITIVO DE ALIANZA Y DISPOSITIVO DE SEXUALIDAD. En todas las sociedades existe un *dispositivo de alianza* que determina los sistemas matrimoniales, el desarrollo de la paternidad, la transmisión del nombre y de los bienes. Las sociedades occidentales modernas han inventado a partir del siglo XVIII el *dispositivo de sexualidad*. Ambos se articulan sobre la pareja, pero de maneras diferentes. Foucault señala cuatro oposiciones fundamentales: 1) El dispositivo de alianza se estructura en torno a un sistema de reglas que definen lo permitido y lo prohibido, lo lícito y lo ilícito; el dispositivo de sexualidad, en cambio, funciona mediante técnicas móviles, polimorfas y coyunturales de poder. 2) Uno de los principales objetivos del dispositivo de alianza es reproducir el juego de relaciones y mantener la ley que las rige; el dispositivo de sexualidad extiende incesantemente su dominio y engendra nuevas formas de control. 3) El dispositivo de alianza gira en torno al nexo entre los miembros de la pareja, que poseen un estatuto definido; el dispositivo de sexualidad gira en torno a las sensaciones del cuerpo, la cualidad de los placeres, la naturaleza de las impresiones. 4) El dispositivo de alianza está fuertemente articulado con la economía (en la transmisión y circulación de los bienes); el dispositivo de sexualidad también está ligado a la economía, pero a través del cuerpo (**HS1**, 140-141). En resumen, lo fundamental en el dispositivo de alianza es la reproducción; en el dispositivo de sexualidad, en cambio, se trata de la penetración y el control del cuerpo individual y social. • A pesar de estas diferencias y oposiciones, sería incorrecto sostener que históricamente el dispositivo de sexualidad haya sustituido al dispositivo de alianza. Más bien ambos se han superpuesto a través de la familia (**HS1**, 143).

DISCIPLINA, BIOPODER. La importancia política del sexo se debe a que es la bisagra entre los mecanismos de las disciplinas y las técnicas del biopoder, es decir, los dos ejes de la tecnología política de la vida (**HS1**, 191) (véase: *Biopoder*).

SEXO Y SEXUALIDAD. La historia del dispositivo de sexualidad es la historia de un dispositivo político que se articula directamente sobre

el cuerpo, es decir, sobre lo más material y más viviente que este tiene: funciones y procesos fisiológicos, sensaciones, placeres, etc. Conviene insistir en el adverbio "directamente"; en efecto, la historia de la sexualidad no es una historia de cómo el cuerpo ha sido percibido o pensado; no es una historia de las mentalidades, sino del cuerpo en su materialidad. Ahora bien, puede surgir aquí la siguiente pregunta: ¿esta materialidad (elementos fisiológicos, sensaciones, placeres) no es el sexo? Foucault se la plantea explícitamente en estos términos: "¿Es 'el sexo' el punto de anclaje que soporta las manifestaciones de 'la sexualidad' en la realidad, o más bien una idea compleja que se ha formado históricamente dentro del dispositivo de sexualidad?" (**HS1**, 201). La respuesta de Foucault es que se puede mostrar cómo la idea de sexo (la idea de que este existe como algo más que los cuerpos, los órganos, las funciones, los sistemas anátomo-fisiológicos, las sensaciones, los placeres) se formó a través de las estrategias de poder que constituyen el dispositivo de sexualidad. De este modo, en el proceso de histerización de la mujer, el sexo se define de tres maneras: como algo común al varón y a la mujer; como aquello que pertenece por excelencia al hombre; o como aquello que constituye el cuerpo de la mujer. En la sexualización de la infancia, el sexo está anatómicamente presente, pero fisiológicamente ausente; presente en su actividad, pero reproductivamente ineficiente; presente en sus manifestaciones, pero ausente en sus efectos. En la psiquiatrización de las perversiones, el sexo es referido a las funciones biológicas y a un aparato anátomo-fisiológico que le confiere sentido y finalidad, pero también a un instinto que hace posible la aparición de las conductas perversas. En la socialización de las conductas procreadoras, el sexo es descrito como atrapado entre la ley de la realidad y la economía del placer (**HS1**, 201-203). "Se ve claramente: es el dispositivo de sexualidad el que, en sus diferentes estrategias, instala esta idea de *sexo*" (**HS1**, 203). • La idea de sexo ha desempeñado tres funciones en el dispositivo de sexualidad. En primer lugar, permitió agrupar en una unidad elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones, placeres; esta unidad ficticia funcionó como principio causal, sentido omnipresente, secreto que hay que descubrir. En segundo lugar, la idea de sexo sirvió para marcar la superficie de contacto entre el saber de la sexualidad y las ciencias biológicas; de este modo, el primero recibió, por cercanía, la garantía de un saber biológico y fisiológico como principio para establecer la sexualidad "normal". En tercer lugar, la idea de sexo permitió invertir la representación de las relaciones entre el poder y la sexualidad. En efecto, esta relación se pensó en términos de represión, de ley, de prohibición; de este modo, su dinámica productiva quedó enmascarada. Foucault agrega, finalmente, una cuarta función: el sexo es el punto imaginario y fijo por el que hay que pasar para acceder a la propia inteligibilidad (**HS1**, 204-205). • Desde hace siglos reina una política del cuerpo. A partir de los siglos XVII y XVIII, el cuerpo ha sido utilizado, cuadriculado, encerrado, encorsetado como fuerza de trabajo. Esta apropiación política del cuerpo busca extraer de este el máximo de las fuerzas utilizables para el trabajo, el máximo del tiempo destinado a la producción. Actualmente, la cuestión consiste en saber si se puede recuperar el propio cuerpo para otra cosa que no sea el trabajo (**DE2**, 537). • "Pero yo nunca sostuve que no hubo represión de la sexualidad. Me pregunté simplemente si, para descifrar las relaciones entre el poder, el saber y el sexo, el conjunto del análisis estaba obligado a orientarse a partir del concepto de represión, o si no se podía comprender mejor insertando entredichos, prohibiciones, prescripciones y disimulaciones en una estrategia más compleja y más global que no estuviera ordenada en torno a la represión [*refoulement*] como objetivo principal y fundamental" (**DE3**, 137).

HISTERIA. Acerca de la aparición del cuerpo sexual a partir de las experiencias de Charcot, véase: *Psiquiatría*.

REALIDAD TRANSACCIONAL. La sexualidad, la locura o la sociedad civil son, para Foucault, *realidades transaccionales*; se forman en la interfaz entre gobernantes y gobernados (**NB**, 301).

Sexualité [1330]: **1954** [9] **DE1**: 70, 97. **MMPE**: 25, 37, 44, 48. **1957** [2] **DE1**: 154.

1961 [9] **HF**: 115-116, 123, 129, 143. **1962** [5] **MMPS**: 25, 37, 44, 48. **1963** [23] **DE1**: 233-236, 248-249. **RR**: 204. **1966** [2] **MC**: 222, 224. **1967** [3] **CUH**: 26, 33. **DE1**: 616. **1968** [7] **DE1**: 655, 657, 661-662, 700. **1969** [9] **AS**: 22, 24, 57, 252. **1970** [37] **DE2**: 63-66, 75, 101, 105-106, 116, 118, 122, 129, 131. **1971** [16] **DE2**: 164, 181, 184, 193, 232. **LVS**: 3, 193, 212. **OD**: 11, 37, 63, 69. **1972** [10] **DE2**: 376-379. **1973** [2] **DE2**: 428. **1974** [33] **DE2**: 498, 517, 536-537, 568, 617, 639, 643, 660. **PP**: 116, 124, 231, 323-325, 336. **1975** [217] **AN**: 12, 39-40, 45-46, 48, 55-57, 63-66, 151, 155-158, 171-173, 179-180, 189, 202, 205, 207, 210-211, 218-220, 222, 226-227, 233-234, 236, 238-240, 242-243, 249-251, 253, 255-263, 265-266, 271, 278-279, 284, 298. **DE2**: 724, 755-756, 771, 777-779, 781, 813-815, 825-828. **SP**: 180, 285. **1976** [278] **DE3**: 23, 36, 49, 51, 76, 89-91, 105-107. **HS1**: 9-12, 15, 19, 21, 32-33, 38-40, 42-45, 50-57, 59, 61-66, 72-74, 88-89, 91-92, 95, 98-99, 119, 129-131, 136-137, 139-152, 154, 158-162, 164, 166-173, 185, 192-201, 203-211. **IDS**: 5, 12, 18, 28-31, 36, 213, 224-225. **1977** [208] **DE3**: 136-137, 147, 149-151, 161, 167, 173, 181-184, 193, 228-231, 233-235, 256-263, 269, 298, 302-303, 312-313, 315-323, 327-328, 351-355, 357-358, 378, 380-382, 396-397, 399, 405-406, 410-411, 422, 424-425. **1978** [119] **DE3**: 442, 456, 473, 499, 522, 524-525, 527, 552-560, 562, 564-567, 569-570, 584, 593-594, 602-603, 660, 673-675. **STP**: 122, 188, 193. **1979** [38] **DE3**: 735, 763, 767-769, 772-773, 775. **NB**: 21-22, 29, 36, 68, 301. **1980** [9] **DE4**: 27, 31, 33-34, 46, 67, 81, 116. **1981** [24] **DE4**: 135-136, 147, 163, 168, 172, 174, 176, 183, 189, 194, 198, 200, 215. **1982** [28] **DE4**: 223, 225, 278, 280-281, 286, 288-289, 293, 295, 308, 312, 314, 316, 320-321, 323, 334, 337, 351. **HS**: 21, 23, 97, 220, 243. **1983** [64] **DE4**: 383-385, 390, 393-394, 443-444, 456, 487, 530-533, 536, 539-541, 560. **GSA**: 7, 23, 41, 261. **1984** [171] **CV**: 290. **DE4**: 578-579, 583-584, 587, 594, 596-597, 606, 608-610, 618-619, 631, 633-636, 655, 657-665, 667-675, 701, 705, 710-711, 730-732, 735-736, 743-744, 748-749, 757, 761. **HS2**: 9-11, 38, 43-44, 47, 50-52, 56, 98, 278. **HS3**: 49, 230. **1985** [1] **DE4**: 776. **1988** [6] **DE4**: 778, 783-784, 805.

Shakespeare, William (1564-1616)

La obra de Shakespeare, como la de Cervantes, es un testimonio de los prestigios de la locura anunciados por Brant y Jerónimo Bosch (el Bosco) cien años antes (**MMPS**, 79). En Shakespeare, la locura ocupa un lugar extremo, sin retorno; nada puede conducirla a la verdad o a la razón (**HF**, 59). "Pero, en todas estas piezas de teatro, ya sea que se trate de Shakespeare o del teatro francés de comienzos del siglo XVII, este loco, que ve las cosas mejor que los personajes más sensatos, nunca es escuchado; y sólo cuando la pieza ha terminado se percibe retrospectivamente que decía la verdad. El loco es la verdad irresponsable" (**DE3**, 489). • Las tragedias históricas de Shakespeare son tragedias del derecho y del rey, articuladas en torno al problema de la usurpación, del asesinato del rey, de la coronación de uno nuevo. "Creo, entonces, que la tragedia shakespeariana es, en uno de sus ejes al menos, una especie de ceremonia, de ritual de rememorización de los problemas del derecho público" (**IDS**, 155). El problema de las tragedias históricas de Shakespeare es, entonces, el de la soberanía. Al respecto, véase: *Soberanía*.

William Shakespeare [33]: **1954** [4] **DE1**: 94-96, 169. **1961** [5] **HF**: 59-60, 681. **1962** [1] **MMPS**: 79. **1963** [1] **RR**: 124. **1964** [3] **DE1**: 373, 375, 406. **1966** [1] **DE1**: 546. **1968** [1] **DE1**: 702. **1969** [4] **DE1**: 797. **1970** [1] **DE2**: 133. **1971** [1] **DE2**: 152. **1974** [2] **PP**: 37. **1975** [2] **AN**: 13, 26. **1976** [3] **IDS**: 155-156. **1977** [1] **DE3**: 354. **1978** [3] **DE3**: 489. **STP**: 271, 288.

sinrazón

Véase: *Locura*.

Déraison [451]: **1961** [406] **DE1**: 159-161, 168. **HF**: 27-28, 33, 49, 51, 53, 59, 69-70, 108-109, 115-116, 120, 123, 125-127, 129-130, 132-134, 136-149, 152, 158, 161, 164, 166, 177-179, 184, 186-188, 190, 192, 194, 197-198, 203-204, 206-212, 227-228, 230, 239-241, 253-254, 256-257, 259, 265-267, 310-311, 314, 317, 319-320, 324, 326-327, 329, 332-333, 374, 405, 414, 418, 421-422,

424-428, 431-436, 438-445, 448-450, 452-456, 465, 469, 472, 477, 480, 484-487, 490, 495, 499, 501-502, 523-525, 538-540, 545-546, 549-551, 553, 555, 557, 559-562, 567, 570-571, 573, 579, 584-585, 590-591, 596, 600-601, 606, 608, 614, 616, 618, 622, 627, 632, 638, 644, 647, 651-652, 654, 656-657, 660, 662-663. **1962** [5] **MMPS**: 82, 88-89, 92, 103. **1963** [6] **DE1**: 266, 268, 270-271. **NC**: 201. **RR**: 209. **1964** [6] **DE1**: 338, 398, 414, 417. **1966** [5] **DE1**: 500, 511-512, 555. **MC**: 62. **1969** [1] **DE1**: 754. **1971** [1] **LVS**: 173. **1972** [1] **DE2**: 265. **1974** [1] **PP**: 19. **1975** [5] **AN**: 152, 212. **DE2**: 751, 790, 803. **1976** [1] **IDS**: 47. **1977** [2] **DE3**: 229, 403. **1978** [3] **DE3**: 480, 543, 551. **1979** [1] **NB**: 37. **1980** [1] **DE4**: 55. **1982** [3] **HS**: 101, 140, 233. **1983** [1] **GSA**: 51. **1984** [2] **CV**: 183.

soberanía

Foucault opone y descarta metodológicamente dos sistemas de análisis del poder: el poder como represión y el poder como soberanía. Este último sistema, que encontramos en los filósofos del siglo XVIII, se articula en torno al poder concebido como un derecho originario que se cede y al contrato como fuente del poder político (**IDS**, 17). La clase del 14 de enero de 1976 del curso *"Il faut défendre la société"* (**IDS**, 21-36) explora la cuestión de si el concepto de guerra es adecuado para analizar las relaciones de poder. En este contexto, Foucault diferencia entre un análisis del poder en términos de confrontación y de luchas, en términos de guerra, y un análisis en términos jurídicos, de derecho. En esta discusión, opone el concepto de soberanía (categoría jurídica central de la filosofía política moderna) al de dominación (pero no en el sentido marxista de explotación, sino en el de lucha). Para Foucault, desde la Edad Media la elaboración del pensamiento jurídico occidental siempre ha tenido como eje la figura del rey. En Occidente el derecho es *derecho real*. Los derechos legítimos de la soberanía y su contraparte –la obligación legal de la obediencia– han servido para disolver las formas de dominación (las formas de un ejercicio del poder ilegítimo desde el punto de vista jurídico). Foucault invierte la perspectiva de análisis. Para ello establece cinco precauciones metodológicas: 1) No ocuparse de las *relaciones de soberanía*, sino de las *relaciones de dominación*, que no deben entenderse como un hecho masivo, global, del dominio de un grupo sobre otro, sino en sus formas múltiples, en las conexiones recíprocas entre sujetos (**IDS**, 24-26). Se trata de estudiar el poder en sus extremidades, en sus formas capilares. Por ejemplo, en lugar de preguntarse por el fundamento del derecho de castigar, se han de estudiar las técnicas concretas, históricas y efectivas con que se castiga. La idea es ubicarse en el punto de vista de los procedimientos de *sujeción* (*assujettissement*). 2) *Estudiar el poder en su faz externa*, no en el sujeto que lo encarna o en sus intenciones. La cuestión no es, como en Hobbes, cómo se forma esa alma del cuerpo político unificado que es la soberanía, sino cómo se constituyen los sujetos por medio de los efectos del poder, a partir de la multiplicidad de los cuerpos, de las fuerzas, de las energías. Lo que interesa no es la génesis del soberano, sino la constitución de los sujetos. 3) *El poder funciona en red*. El individuo no es simplemente lo que está frente al poder; nunca es un blanco inerte: siempre se encuentra en posición de padecer y ejercer el poder. Es, en realidad, receptor-emisor (*relay*). 4) *Llevar a cabo un análisis ascendente* del poder, no uno descendente. De nuevo, no se trata de hacer una deducción del poder partiendo desde arriba y desde su centro, sino más bien lo contrario: un análisis ascendente del modo en que tecnologías y mecanismos de poder locales, con su propia historia, son colonizados por mecanismos más generales. En este punto, en su desarrollo, Foucault discute brevemente el uso que se hace de la noción de burguesía. De la idea de "dominación de la clase burguesa" se puede deducir cualquier cosa; por ejemplo, el encierro de los locos, los controles sobre la sexualidad infantil y también lo contrario. El interés de la burguesía reside, más bien, en el beneficio económico de los mecanismos de exclusión y control. Más que excluir o controlar, lo que importa es la técnica, el procedimiento de exclusión y control. Se trata, en este sentido, de una "micromecánica del poder". 5) Lo que se forma en la base de los micromecanismos del poder no es la ideología, sino instrumentos efectivos de acumulación de saber, métodos

de observación, registros, procedimientos de investigación, de búsqueda, de verificación (**IDS**, 25-30). • La teoría de la soberanía ha desempeñado cuatro roles fundamentales en la constitución política de las sociedades occidentales; ha servido: 1) para el establecimiento del sistema feudal; 2) para la constitución de las monarquías administrativas; 3) como instrumento de la lucha política en los siglos XVI y XVII; 4) para la formación de las monarquías parlamentarias (**IDS**, 30-31). • Sin embargo, a partir de los siglos XVII y XVIII surge una nueva forma de poder: la *disciplina*. Si la teoría de la soberanía ha sobrevivido en esta reorganización del poder, es porque ha permitido el desarrollo de las disciplinas como mecanismos de dominación y logrado ocultar el ejercicio efectivo del poder. Con todo, a pesar de que la teoría de la soberanía haya servido para la formación histórica del poder disciplinario, es claro que se trata de dos formas diferentes de poder, que pueden describirse de la siguiente manera: la soberanía se ejerce sobre los bienes, la tierra y sus productos. Sus objetos fundamentales son el territorio y las riquezas. Se ejerce de manera discontinua (por ejemplo, la recaudación de impuestos). Se trata, en definitiva, de una obligación jurídica. Supone la existencia de un soberano: el cuerpo del rey. La disciplina, en cambio, se orienta hacia los cuerpos y lo que hacen: su objetivo es extraer de ellos tiempo y trabajo. Se ejerce de manera continua mediante la vigilancia. Exige una *reticulación* precisa de coerciones materiales (**IDS**, 32-33). • En *Le Pouvoir psychiatrique* (**PP**, 48-59), Foucault desarrolla más extensamente la contraposición entre las relaciones de soberanía y las disciplinarias. En esta contraposición, desarrollada a continuación, se confiere particular importancia a la relación entre poder y cuerpo. 1) En primer lugar, Foucault observa que la relación de soberanía es una *relación asimétrica*. En ella, el soberano se adueña de los frutos de la tierra, de los objetos fabricados, de las armas, del coraje, del tiempo de sus súbditos. Pero también gasta sus riquezas para celebrar, por ejemplo, las fiestas o los servicios religiosos. No obstante, entre lo que toma de ellos y lo que les da, existe una disimetría fundamental: los gastos que el soberano realiza para sus súbditos son menores que la riqueza que extrae de ellos. El dispositivo disciplinario, en cambio, no efectúa una apropiación parcial de los productos de la tierra, del tiempo de los súbditos, de sus servicios, sino una *apropiación total y completa*. Respecto del individuo, el dispositivo disciplinario es "una ocupación de su cuerpo, de su vida y de su tiempo" (**PP**, 49). 2) *Anterioridad fundadora*. La relación de soberanía se funda en algún acontecimiento anterior: el derecho divino, la conquista, la victoria. Este acontecimiento fundador y perteneciente al pasado necesita ser reactualizado mediante el relato de esas conquistas o victorias, o durante la celebración de las fiestas y competencias. En este sentido, la relación de soberanía es intangible y frágil; puede romperse, caer en desuso. Ello requiere, por parte del soberano, un suplemento de amenaza, de violencia. El dispositivo disciplinario *está orientado hacia un estado óptimo, hacia el resultado*. Aquí, no nos encontramos con la referencia a un acontecimiento pasado o a un derecho originario, sino con un dispositivo orientado hacia el futuro. 3) *No isotopía*. Las relaciones de soberanía dan lugar a diferenciaciones, pero no a una clasificación exhaustiva y planificada. Se entrelazan unas con otras, sin que exista entre ellas una medida común. Aquí no nos encontramos con un sistema único. Además, los elementos de una relación de soberanía no son necesariamente equivalentes a los de otra; puede tratarse de multiplicidades humanas (una familia, una colectividad), de la tierra, de un camino, de un instrumento de producción, etc. Y a la inversa, los dispositivos disciplinarios tienden a la *isotopía*. Esto significa varias cosas: a) Cada elemento, cada individuo, tiene su lugar bien determinado, en su clase, en su rango, en la jerarquía de los valores y los éxitos. b) Los desplazamientos no pueden hacerse por discontinuidad (litigio, guerra, favores), sino por un movimiento regulado (examen, concurso, antigüedad). c) Los diferentes sistemas no atraviesan conflicto o incompatibilidad; se articulan entre sí (la escuela, el trabajo, etc.). d) El sistema de clasificación exhaustivo produce, además y sobre todo, lo inclasificable, la anomia (el desertor, el débil mental, el delincuente). 4) *Sujeto múltiple*. El elemento-sujeto de la relación de soberanía no es un cuerpo indi-

vidual o, según otra expresión de Foucault, una "singularidad somática" (*singularité somatique*). En las relaciones de soberanía, la función-sujeto se desplaza o por encima o por debajo de la singularidad somática. En el caso de los súbditos, las relaciones de soberanía conciernen a sus cuerpos de manera discontinua (en las ceremonias, por ejemplo), a través de marcas (por un signo, por un gesto) o del suplicio. Pero el cuerpo marcado o el cuerpo supliciado es un cuerpo fragmentado. No hay coincidencia entre el "sujeto" de una relación de soberanía y la singularidad somática. En este sentido, las relaciones de soberanía no llevan a cabo una individualización de los sujetos a los cuales se aplican; marcan los cuerpos, los suplician, pero no los convierten en individuos. Ellos, en efecto, no tienen una identidad individual. Sin embargo, la individualidad alcanza su mayor grado respecto del cuerpo del soberano; este debe ser perfectamente visible e identificable. La finalidad de los dispositivos disciplinarios es la *individualización* de los sujetos, "el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujetado" (**PP**, 47). El mecanismo de disciplina articula [*épingle*] la función sujeto a la singularidad somática (**PP**, 57). • Dos razones explican la vigencia de la teoría jurídica de la soberanía. En primer lugar, esta ha desempeñado un rol crítico contra la monarquía y contra todos los obstáculos que podían oponerse al establecimiento de la sociedad disciplinaria. En segundo lugar, ha permitido la formación de un sistema jurídico que oculta la implantación del poder disciplinario. Hemos asistido a una democratización de la soberanía (un derecho público articulado en la soberanía colectiva), pero cargada de mecanismos disciplinarios. • Foucault atribuye a la teoría de la soberanía un triple carácter primigenio: 1) *Primitividad o ciclo del sujeto*: se propone mostrar cómo un sujeto dotado de derechos y de capacidades se convierte en sujeto de una relación de poder (sujeto en el sentido político del término). 2) *Primitividad o ciclo de la unidad del poder*: se propone mostrar cómo múltiples poderes, en cuanto capacidades, pueden adquirir un carácter político en relación con la unidad fundamental del poder. 3) *Primitividad o ciclo de la legitimidad*: se propone mostrar cómo puede constituirse un poder sobre la base de una ley fundamental, sobre una legitimidad de base. Un análisis en términos de relaciones de dominación, en cambio: 1) no considera al individuo como algo dado desde donde partir, sino que se pregunta cómo las relaciones efectivas de poder fabrican a los individuos; 2) quiere mostrar la multiplicidad de las relaciones de poder en sus diferencias y especificidades, cómo se apoyan y remiten unas a otras; 3) quiere sacar a la luz los instrumentos técnicos que hacen posible el funcionamiento de las relaciones de dominación (**IDS**, 37-40). En pocas palabras, en lugar de estudiar la génesis del soberano (que ha sido la finalidad de la teoría de la soberanía), la genealogía foucaultiana se ocupa de la fabricación de los sujetos.

DISPOSITIVOS DE SEGURIDAD. En las primeras clases del curso *Sécurité, territoire, population*, Foucault compara los dispositivos de seguridad con los disciplinarios y los de soberanía. La formación de los dispositivos de seguridad no implica la desaparición de los dispositivos de soberanía, como tampoco la de los disciplinarios. Estos tres dispositivos forman un triángulo; a lo largo de la historia, se ha acentuado uno u otro vértice. Al respecto, véase: *Dispositivo de seguridad*.

Souveraineté [900]: **1961** [30] **HF**: 10, 39, 70, 73, 105, 194, 309, 418, 453, 555, 557, 560, 607, 617-618, 658-660. **IAK**: 23, 25, 27, 31, 38, 48, 57, 64. **1962** [2] **DE1**: 193, 227. **1963** [22] **DE1**: 237, 240, 243, 245, 248, 253, 255-257. **NC**: 30, 88, 122. **RR**: 22, 29, 84, 115, 121, 125, 127, 196. **1964** [3] **DE1**: 310, 330, 333. **1966** [22] **DE1**: 488, 519, 538. **MC**: 40, 56, 58, 62-63, 134, 242, 248, 261, 276, 286, 311, 320, 322, 347, 351-352, 388. **1967** [4] **DE1**: 594, 609, 621. **1968** [5] **DE1**: 643, 687, 700, 725, 731. **1969** [9] **AS**: 21-22, 24, 32, 263, 272. **DE1**: 769, 774, 783. **1970** [1] **DE2**: 90. **1971** [4] **DE2**: 139, 151, 227. **OD**: 53. **1972** [2] **DE2**: 267, 376. **1973** [2] **DE2**: 461. **1974** [147] **DE2**: 480, 547, 555, 563, 579-581, 585. **PP**: 21, 23, 25-28, 30, 33-34, 41-42, 44-50, 53-57, 65-68, 81-88, 101, 116-117, 124-125, 147. **1975** [41] **AN**: 12-13, 24, 79, 105, 113, 141, 260. **DE2**: 695, 726, 749, 794, 824. **SP**: 52, 84, 90, 112, 133, 172, 194, 210, 215, 219, 222-223, 227, 250, 289. **1976** [218] **DE3**: 10, 124-126, 128. **HS1**: 117-119, 121-122, 135, 149, 180, 182, 189, 191, 195-198,

206, 209. **IDS**: 14, 17, 21, 23-26, 30-40, 51, 60-61, 63-64, 68-71, 73, 75, 80-86, 88, 90-92, 95-96, 102, 106, 125, 128, 130, 132, 144, 150, 157, 174, 179, 207, 213-214, 220-222, 226, 228. **1977** [75] **DE3**: 146, 150-151, 169, 172, 177-180, 184-189, 231, 244, 247, 406, 423-424. **1978** [175] **DE3**: 431, 433, 586, 637, 643-646, 649-651, 653-655, 695, 720. **STP**: 13-14, 16-18, 22-24, 66-68, 75, 78, 81, 93, 99-103, 105-107, 109-112, 125, 158-159, 198-199, 203-204, 222, 233, 235-236, 238-240, 242-244, 249, 251-252, 266, 287, 290, 319, 344, 356. **1979** [47] **DE3**: 756, 758, 781-782. **NB**: 3-4, 14-15, 24, 40-41, 44, 67, 73, 77, 83-85, 175, 286-289, 296-299, 304, 307. **1980** [1] **DE4**: 89. **1981** [3] **DE4**: 187, 206. **1982** [19] **DE4**: 229. **HS**: 18, 83, 130, 177, 193, 198, 327, 356, 358, 361-362, 368, 449. **1983** [7] **DE4**: 408, 560. **GSA**: 80, 97, 266. **1984** [60] **CV**: 70, 123, 179, 225, 242, 245, 248, 250-252, 254-256, 260-262, 267, 278, 281-282. **DE4**: 621, 628, 667, 705. **HS2**: 38, 92, 94, 100, 189, 265. **HS3**: 75, 83, 85, 106, 175, 273. **1985** [1] **DE4**: 767.

sofista

Foucault se ocupa extensamente de los sofistas en su análisis de la morfología de la voluntad de saber en *Leçons sur la volonté de savoir* (primer curso en el Collège de France, 1970-1971). Véase: *Voluntad de saber*.

Sophiste [56]: **1969** [1] **DE1**: 768. **1970** [3] **DE2**: 76, 77, 99. **1971** [38] **LVS**: 19, 31-32, 38-39, 41, 43, 49-50, 52, 55-56, 62, 66, 68, 108, 174. **OD**: 18. **1974** [2] **DE2**: 568. **1976** [1] **IDS**: 50. **1982** [4] **HS**: 60, 158, 300. **1983** [1] **GSA**: 282. **1984** [6] **CV**: 121, 167, 260. **HS2**: 77.

subjetivación

La empresa teórica de Foucault puede ser vista como un desplazamiento de la cuestión del sujeto a la de las formas de subjetivación (**GSA**, 6). • La "muerte del hombre" y el concepto de episteme han sido, sin ninguna duda, los dos temas de *Les Mots et les choses* que mayor difusión y repercusión han tenido. Foucault veía en la aparición del psicoanálisis, de la etnología, de la formalización del lenguaje y de la literatura (en el sentido moderno del término) el fin de la episteme decimonónica, aquella que, habiéndose despertado del sueño dogmático, se había sumido en otro, profundamente antropológico. Por ello veía en cada una de estas manifestaciones culturales el fin de la época de las *ciencias humanas*. El subtítulo de *Les Mots et les choses* es, en este sentido, particularmente explícito: *Una arqueología de las ciencias humanas*. El tema de la muerte del hombre es una expresión hiperbólica de esta mutación en el campo del saber (véase: *Hombre*). A ello debemos agregar la constante polémica de Foucault contra el humanismo (véase el artículo correspondiente) y la premisa metodológica de *L'Archéologie du savoir*, esto es, desantropologizar la historia introduciendo en ella la categoría de discontinuidad. "La historia continua es el correlato indispensable de la función fundadora del sujeto" (**AS**, 212). No puede sorprendernos, entonces, que el pensamiento de Foucault haya sido frecuentemente calificado de antiantropológico. Ello es cierto en relación con el hombre del humanismo y de las ciencias humanas, la subjetividad cartesiana y la tradición fenomenológica, pero no lo es respecto del sujeto en general. Ya sea que se trate de la experiencia de la locura, del nacimiento de la clínica, de la arqueología de las ciencias humanas, de la historia del castigo, de las disciplinas o de la sexualidad, la preocupación general de Foucault ha sido la problemática del sujeto. "No es pues el poder sino el sujeto el que constituye el tema general de mis investigaciones" (**DE4**, 223). • Ahora bien, en primer lugar, para comprender la evolución de la problemática del sujeto en su obra, hay que tener presente que, ante todo, se trata de un abordaje histórico de la cuestión de la subjetividad. En clara oposición a la tradición cartesiana, Foucault sostiene que el sujeto "no es una sustancia. Es una forma y, sobre todo, esta forma no es siempre idéntica a sí misma" (**DE4**, 718). Lo que entiende aquí por "forma" depende, precisamente, de esa no identidad. En efecto, el problema del sujeto es para Foucault el problema de la historia de la forma-sujeto. "La primera regla del método para este género de trabajo es, pues, esta: delimitar lo más

que se pueda, para interrogarlos en su constitución histórica, los universales antropológicos (y, por supuesto, también los de un humanismo que haría valer los derechos, los privilegios y la naturaleza de un ser humano [entendido] como verdad inmediata e intemporal del sujeto)" (**DE4**, 634). Lo que Foucault, según sus palabras, siempre ha "tenido en mente" es llevar a cabo una "historia del sujeto" o, más bien, de lo que él denomina "modos de subjetivación" (**DE4**, 697). En segundo lugar, es necesario tener presente que esta historia del sujeto cambia de estilo, de objetos y de metodología a medida que Foucault se desplaza de la cuestión de la episteme al dispositivo y, finalmente, a las prácticas de sí mismo; al respecto, véanse: *Dispositivo*, *Episteme*, *Filosofía*, *Práctica*. Por las razones que hemos expuesto en cada uno de estos artículos, Foucault desarrolla una historia de las prácticas en las que el sujeto aparece no como instancia de fundación, sino como efecto de una constitución. Los modos de subjetivación son precisamente las prácticas de constitución del sujeto. • Es posible distinguir dos sentidos de la expresión "modos de subjetivación" en su obra: un sentido amplio y un sentido más restringido, en relación con el concepto foucaultiano de ética. • En el primer sentido, Foucault se refiere a los modos de subjetivación como modos de objetivación del sujeto, es decir, modos en que el sujeto aparece como objeto de una determinada relación de conocimiento y de poder (**DE4**, 223). En efecto, los modos de subjetivación y de objetivación no son independientes unos de otros; su desarrollo es mutuo. Si, siguiendo a Foucault, se entiende por "pensamiento" el acto que instaura, según diferentes relaciones posibles, un sujeto y un objeto, una "historia del pensamiento" sería el análisis de las condiciones en las que se han formado y modificado las relaciones entre el sujeto y el objeto para hacer posible una forma de saber. Estas condiciones no son para Foucault ni formales ni empíricas; deben establecer, por ejemplo, a qué debe someterse el sujeto, qué estatuto debe tener, qué posición debe ocupar para poder ser sujeto legítimo de conocimiento, bajo qué condiciones algo puede convertirse en objeto de conocimiento, cómo es problematizado, a qué delimitaciones está sometido. Estas condiciones establecen los juegos de verdad, las reglas según las cuales lo que un sujeto puede decir se inscribe en el campo de lo verdadero y de lo falso (**DE4**, 631-632). Desde esta perspectiva, Foucault concibe retrospectivamente su trabajo como una historia de los modos de subjetivación/objetivación del ser humano en nuestra cultura. Para expresarlo de otro modo, se trata de una historia de los juegos de verdad en los cuales el sujeto, en cuanto tal, puede convertirse en objeto de conocimiento. En esta historia es posible distinguir tres modos de subjetivación/objetivación de los seres humanos. 1) Modos de investigación que pretenden acceder al estatuto de ciencias; por ejemplo, objetivación del sujeto hablante en la gramática general o en la lingüística, objetivación del sujeto productivo en la economía política. Se trata de los modos analizados especialmente en *Les Mots et les choses*. 2) Modos de objetivación del sujeto que se llevan a cabo en lo que Foucault denomina "prácticas que dividen" (*pratiques divisantes*): el sujeto es dividido en sí mismo o dividido respecto de los otros. Por ejemplo, la separación entre el sujeto loco o enfermo y el sujeto sano, el criminal y el individuo bueno. Aquí hay que ubicar *Histoire de la folie à l'âge classique*, *La Naissance de la clinique* y *Surveiller et punir*. 3) El modo en que el ser humano se transforma en sujeto. Por ejemplo, la manera en que se reconoce como sujeto de una sexualidad. En esta línea se sitúa *Histoire de la sexualité* (**DE4**, 222-223). • Como exponemos en el artículo *Ética*, a propósito de este concepto Foucault distingue cuatro elementos: la sustancia ética; los modos de sujeción; las formas de elaboración del trabajo ético; la teleología del sujeto moral. Estos elementos definen la relación del sujeto consigo mismo o, para expresarlo de otro modo, la manera en que el sujeto se constituye como sujeto moral. "La acción moral es indisociable de estas formas de actividad sobre sí mismo que, de una moral a otra, son tan diferentes como el sistema de valores, de reglas y de prohibiciones" (**HS2**, 35-36). En este segundo sentido, entonces, Foucault denomina "modos de subjetivación" a estas "formas de actividad sobre sí mismo". A pesar de que toda moral siempre comporta un código de comportamientos y de que en algunas formas

morales el modo de subjetivación adquiere casi esencialmente una forma jurídica (el sujeto se somete a la ley, cuya infracción implica un castigo), en otras, en cambio, el sistema de reglas de comportamiento puede ser bastante rudimentario. En estas últimas formas morales se acentúa el elemento dinámico de los modos de subjetivación: las formas de relación consigo mismo, los procedimientos y las técnicas mediante las cuales se elabora esta relación, los ejercicios por medio de los cuales el sujeto se constituye como objeto de conocimiento, las prácticas que le permiten transformar su propio ser (**HS2**, 37). En la moral penitencial del cristianismo, desde comienzos del siglo XIII hasta comienzos de la Reforma, encontramos un ejemplo de las primeras formas morales; en la moral griega de la Época Clásica, un caso de las segundas (véase: *Ascesis*).

PODER PASTORAL. "[...] la individualización del hombre occidental durante el largo milenio del pastorado cristiano se llevó a cabo pagando el precio de la subjetividad" (**STP**, 237). Véase: *Poder pastoral*.

PARRESIA. Los dos últimos cursos que Foucault dicta en el Collège de France tienen como eje la noción y la práctica de la parresia (véase el artículo correspondiente). Esta puede ser entendida como una forma de subjetivación, en particular en lo que concierne a los cínicos, a quienes Foucault dedica una atención particular. Véase: *Cinismo*.

Subjectivation [63]: **1978** [3] **STP**: 187, 221, 237. **1980** [2] **DE4**: 43. **1982** [33] **DE4**: 223, 307. **HS**: 21, 60, 121, 206, 220, 256, 315-317, 334, 338, 347-348, 351, 355-356. **1983** [12] **DE4**: 419, 422, 426, 430, 558-559, 561. **GSA**: 6. **1984** [12] **DE4**: 632-633, 706. **HS2**: 35-37, 39. **HS3**: 117. **1988** [1] **DE4**: 799.

subjetividad

Véase: *Subjetivación*.

Subjectivité [189]: **1954** [12] **DE1**: 90-91, 97-98, 100, 119. **MMPE**: 69. **1957** [1] **DE1**: 143. **1961** [17] **HF**: 70, 177, 405, 618, 638-640, 648, 652, 658-659. **IAK**: 23, 41, 68, 78. **1962** [1] **MMPS**: 69. **1963** [7] **DE1**: 242-244, 262, 264, 283-284. **1964** [10] **DE1**: 372, 375, 432. **1966** [12] **DE1**: 521-522. **MC**: 252, 257, 260-262, 313, 365. **1968** [4] **DE1**: 680, 684, 731. **1969** [16] **AS**: 74, 159-160, 172, 201, 239, 260, 262-264, 270. **DE1**: 781. **1970** [1] **DE2**: 125. **1971** [1] **LVS**: 190. **1974** [11] **DE2**: 540-541, 669-671, 674. **PP**: 274. **1975** [1] **SP**: 34. **1976** [1] **DE3**: 61. **1978** [15] **DE3**: 526, 549, 565-566, 570, 590, 592-593. **STP**: 237. **1979** [9] **DE3**: 749, 793, 801-802. **1980** [9] **DE4**: 37-38, 47, 75, 101. **1981** [11] **DE4**: 169, 172, 176, 178, 213-214. **1982** [30] **DE4**: 227-228, 232. **HS**: 3-4, 13, 20-21, 125, 173, 180, 200, 240, 304-305, 346, 350, 361-362, 430, 466. **1983** [5] **DE4**: 437, 540. **GSA**: 7, 42, 331. **1984** [14] **CV**: 20, 149, 161. **DE4**: 633, 658, 667, 706, 708-709, 741, 750. **HS2**: 10. **HS3**: 84. **1988** [1] **DE4**: 800.

sujeto

Véanse: *Hombre*, *Subjetivación*.

Sujet [2992]: **1954** [50] **DE1**: 90, 96-100, 103, 105, 116. **MMPE**: 6, 15, 19, 24-25, 28, 31, 38, 40, 43, 46-47, 50-52, 56-57, 60-61, 66, 68-69, 74, 80-82, 91, 100, 104, 109. **1957** [2] **DE1**: 131, 146, 163. **1961** [118] **HF**: 33, 36, 55, 68-70, 76, 87-88, 100, 130, 138, 167-169, 172, 174-177, 182, 185-186, 192, 236-237, 269, 282, 297, 304, 344, 351, 394, 405, 411, 450, 454, 482, 490, 501, 515, 547, 550, 553, 563, 572, 574, 579, 602, 605, 607, 617-618, 624, 631, 633, 647-651, 654, 675. **IAK**: 20-24, 26-27, 29, 31, 34, 40, 42, 47-49, 53, 58, 65, 74-75. **1962** [37] **DE1**: 175-177, 179, 182, 218, 220, 225, 227. **MMPS**: 6, 15, 19, 24-25, 28, 31, 38, 40, 43, 46-47, 50-52, 56-57, 60-61, 66, 68-69, 74. **1963** [62] **DE1**: 240-243, 245, 247, 249, 269-270, 275, 277, 283-284. **NC**: X, 11, 35, 45, 51, 54, 59, 81, 84, 89, 92-93, 104, 111, 117, 131, 138-139, 171, 173, 194, 201, 207. **RR**: 29, 45, 71-72, 80, 86, 145, 171, 198. **1964** [22] **DE1**: 337, 348, 360, 373, 376, 392, 394-396, 408, 414, 418, 432, 434-436. **1965** [2] **DE1**: 466, 478. **1966** [71] **DE1**: 502-503, 505-508, 512, 515, 519-522, 534, 536-537, 547, 552. **MC**: 21, 31, 55, 70, 104, 108-109, 113, 115-116, 121, 127, 177, 218, 223, 248, 256, 264, 295, 302, 309, 317, 319, 321, 323, 330-331, 334, 339, 341, 352, 363, 366, 381, 383-384, 389. **1967** [31] **DE1**: 578-579, 591, 593, 599-600, 608-609, 612, 614-615. **DFA**:

18-19. **PM**: 27, 37. **1968** [42] **DE1**: 634, 638, 653-654, 658, 660-661, 663-664, 671, 674, 678, 680, 683-684, 687, 693, 699-700, 706, 708-709, 713-714, 722, 730-731. **1969** [210] **AS**: 22, 24, 26-27, 39, 43, 48, 52, 63, 71, 74, 84, 86, 93, 96, 105, 108, 117, 120-130, 133, 139-140, 142, 146, 148, 150, 153, 160-161, 164, 183, 196, 210, 213, 215, 221, 237-239, 248, 250-251, 260-261, 264, 266-267, 270-272. **DE1**: 735, 751, 768-770, 774-776, 779, 788-789, 791, 793, 798, 810-816, 818-820, 825, 831, 836-838, 840-841, 846. **1970** [99] **DE2**: 12-13, 46, 50, 59, 71, 74-75, 84-86, 88, 114, 116, 118. **1971** [57] **DE2**: 154-156, 161-162, 164-166, 170, 173, 191, 210, 212, 214, 216-217, 226-227, 240-242. **LVS**: 5-6, 16, 18-20, 24, 26, 31, 38, 46, 48, 52, 55, 59-63, 67, 70-71, 73, 77, 91-92, 124, 138, 157, 171, 186, 190, 195, 202-206, 212, 225, 250, 253. **OD**: 11, 18-19, 39, 43-44, 49, 51, 60. **1972** [128] **DE2**: 249-251, 253-263, 265-268, 271, 285, 287-294, 298, 304, 307-308, 313, 326, 369, 372-374, 376-377. **1973** [9] **DE2**: 396, 424-425, 454, 470. **1974** [173] **DE2**: 478, 480-483, 491, 493-494, 499, 504, 507, 521-523, 533, 536, 538-540, 542, 547, 550, 552-553, 562, 582, 584-585, 587-588, 595, 598, 601, 615, 629-631, 633, 637, 639-640, 650-652, 661, 666, 674-675, 681, 684-686. **PP**: 3, 15, 34, 41, 44, 46-47, 56-59, 118, 150, 174, 181, 190, 233, 237-238, 245, 247, 256, 263, 270, 274-276, 279, 286, 288, 292, 302-304, 306, 314-315, 319. **1975** [146] **AN**: 9, 11, 14, 17-24, 27, 29, 79, 83, 106-109, 115-116, 118, 121, 130-133, 135, 139, 145, 147, 164, 195, 209, 212, 227, 235, 253, 255, 284-285, 288, 294, 296. **DE2**: 694-697, 725, 743, 756, 764, 776-777, 809, 813-814, 817, 819, 824. **SP**: 19, 23-24, 26, 32-33, 42, 52, 70, 81, 87, 97, 103, 117, 124-125, 131-132, 134, 160, 181, 202, 225, 228, 248, 259, 271, 282, 284, 310. **1976** [97] **DE3**: 17, 40, 47, 49, 52-53, 62, 87, 89, 91, 93, 104, 110, 124, 127. **HS1**: 41, 59, 75, 82, 86, 89, 93-94, 112, 125, 148, 194. **IDS**: 11, 26, 32, 37-39, 44-46, 50, 67, 101, 112, 116-118, 125-126, 137, 164, 174, 178, 186, 194, 214. **1977** [54] **DE3**: 136, 147-148, 151, 155, 166, 185, 195-196, 199, 208, 222, 247, 256-257, 293, 297, 300, 306-307, 309-310, 316-318, 357, 359, 417, 423. **1978** [146] **DE3**: 430, 442, 447-448, 453-455, 461, 463, 465, 472, 474, 493, 505, 522, 526, 533, 553-555, 560, 564, 584, 586, 590, 592-594, 598, 610, 614, 616, 619, 652-653, 657, 660, 676. **STP**: 5, 13, 44-46, 56, 72-73, 78-81, 84, 109, 137, 159, 165, 167, 187-193, 221, 228, 237, 254, 281, 283-284, 329. **1979** [117] **DE3**: 765, 774, 780. **NB**: 8, 19, 26, 28, 56-57, 67, 74, 130, 176-178, 180, 189, 213-214, 219, 229, 240, 244-245, 257-258, 264, 266, 271, 274-280, 282, 291, 295-296, 298-299, 306. **1980** [61] **DE4**: 31-32, 43, 48-50, 52-57, 61-62, 64-65, 67, 70, 74-76, 96, 121, 125-126. **1981** [32] **DE4**: 154, 169-171, 177, 193, 197, 204-205, 213-215. **1982** [539] **DE4**: 222-224, 227, 231, 236, 254-255, 286, 289, 301, 303, 305, 307, 316-317, 340, 353, 359, 362, 364. **HS**: 4-6, 11, 16-20, 26-32, 39, 41-43, 46, 52, 54-58, 60, 72, 89, 101, 106, 109, 122, 125-126, 130, 142, 163, 167, 169, 171-175, 177-184, 187, 190, 203-204, 206-210, 213-214, 220-221, 226-228, 230-233, 237-238, 241-243, 246-248, 250, 257, 263-264, 268, 271, 277-280, 284-285, 288-290, 292-297, 301, 303-305, 308-310, 312, 316-318, 320-321, 327, 332, 334, 338-341, 343-351, 353, 355-356, 364, 366-368, 378-379, 382, 388-391, 393, 398, 405, 412, 424-425, 435, 437, 439, 441-444, 463-465, 467. **1983** [235] **DE4**: 373, 376, 389, 394, 397-398, 400-401, 403, 408-411, 416, 426, 430, 434-437, 442-443, 446-447, 450-451, 460, 465, 467-468, 470, 472, 479-485, 487, 519, 522, 530, 540-541, 546, 556-561. **GSA**: 4-8, 35, 41-42, 48, 57-58, 61-66, 88, 130, 160, 189, 223-225, 233, 235, 260-261, 265, 271-274, 285, 290, 294-299, 309, 326-328. **1984** [418] **CV**: 4-5, 9-12, 16, 20-22, 27, 31, 33, 39, 58, 60-62, 65-66, 76, 102, 116-117, 126, 129-130, 133, 161-162, 175, 181, 197, 199, 220, 222, 228, 230, 245-246, 269, 271, 279, 287, 295, 309. **DE4**: 562, 566, 571, 579-581, 586, 588, 591, 606-607, 610, 613-614, 617-618, 622, 628-636, 645, 653, 658, 662, 665-667, 671-672, 697-698, 705-706, 708-709, 711, 713-714, 717-719, 722-723, 725, 728-733, 741. **HS2**: 10-12, 19, 33-35, 37-39, 44-45, 50-51, 54, 56-57, 73, 76, 81-82, 89-90, 96, 100, 102-103, 105-107, 111, 115, 122-123, 133, 135, 139-140, 147, 154, 156, 165, 186, 193, 215, 224, 243, 248, 251, 259, 263, 266-267, 269, 274-275. **HS3**: 19, 22, 24, 26, 29, 39-40, 43-46, 49-50, 55, 74, 78, 81, 84-85, 89, 100, 105-106, 115-117, 126, 138, 141, 148, 150, 152, 154, 158, 167, 169, 241, 243, 262, 274. **1985** [7] **DE4**: 764, 775-776. **1988** [27] **DE4**: 784-786, 789, 793-794, 798-800, 803-804, 808-809, 812-813.

táctica

A partir de *Surveiller et punir*, es decir, a partir del momento en que Foucault emprende el estudio de las formas de ejercicio del poder en las sociedades modernas, comienza a hablar de un análisis en términos de táctica y estrategia. Ambos conceptos se inscriben en lo que llama la "hipótesis Nietzsche" acerca del poder, es decir, el poder considerado como lucha, enfrentamiento; pero no necesariamente se reducen a este punto de vista guerrero acerca del poder (**IDS**, 40). En *Surveiller et punir*, por ejemplo, propone abordar la problemática del castigo desde la perspectiva de la táctica política (**SP**, 28), considerar la disciplina como una táctica (**SP**, 151). En este contexto de particular interés por la técnica de la táctica militar, Foucault define la táctica en estos términos: "Arte de construir, con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, aparatos en los que el producto de diferentes fuerzas se encuentra potenciado por su combinación calculada" (**SP**, 169). Respecto de la estrategia y la táctica en el ámbito militar, observa que en los grandes Estados del siglo XVIII el ejército garantizaba la paz civil por dos razones: por un lado, porque era una especie de espada que amenazaba constantemente; por otro, porque era una técnica y un saber que podían proyectarse sobre todo el cuerpo social. "La estrategia es lo que permite comprender la guerra como una manera de conducir la política entre los Estados; la táctica es lo que permite comprender el ejército como un principio para mantener la ausencia de guerra en la sociedad civil" (**SP**, 170). Las disciplinas definen una táctica de poder que responde a tres criterios: hacer que el ejercicio del poder sea lo menos costoso posible económica y políticamente (hacer el poder menos exterior, menos visible), lograr los mayores efectos sobre el cuerpo social, acrecentar la utilidad y la docilidad de todos los elementos del sistema (**SP**, 219-220). • Foucault también se refiere a la polivalencia táctica de los discursos; en este caso, se trata de una consideración metodológica que consiste en tomar los discursos como segmentos discontinuos cuya función no es ni uniforme ni estable. La multiplicidad de los elementos discursivos puede, en efecto, desempeñar diferentes papeles en diferentes estrategias (**HS1**, 132-133). • Una táctica discursiva es un dispositivo de saber y poder que, en cuanto táctica, puede transferirse a otra situación de enfrentamiento entre fuerzas y también convertirse en la ley de formación de un saber; por ejemplo, la táctica discursiva del discurso histórico (**IDS**, 169-170). Véase: *Estrategia*.

Tactique [171]: **1961** [2] **HF**: 96, 630. **1962** [2] **DE1**: 184. **MMPS**: 90. **1963** [2] **NC**: 76, 109. **1970** [1] **DE2**: 117. **1971** [3] **DE2**: 187. **LVS**: 46, 47. **1972** [4] **DE2**: 275, 336, 357. **1973** [1] **DE2**: 456. **1974** [29] **DE2**: 663. **PP**: 8, 10, 18, 32, 74-75, 99, 143, 153-154, 174, 186. **1975** [40] **AN**: 50, 204, 223. **DE2**: 706, 725, 808. **SP**: 28, 141-142, 145, 150-151, 157, 164, 166, 169-171, 189-190, 200-201, 219, 277, 292-295, 307. **1976** [43] **DE3**: 66, 87, 91, 125. **HS1**: 21, 32, 57, 113, 132-133, 135, 143, 173, 180, 184, 208. **IDS**: 11, 13, 18, 27, 40, 69, 154, 169-170, 173, 180-181, 185, 204. **1977** [12] **DE3**: 134, 140, 152, 167-168, 174, 181, 206, 229, 267, 361. **1978** [9] **DE3**: 530, 542, 625-626, 649. **STP**: 10, 88, 211, 313. **1979** [7] **DE3**: 766. **NB**: 83, 85, 91-92, 111. **1980** [4] **DE4**: 19, 24, 80, 90. **1982** [8] **DE4**: 231, 265. **HS**: 306, 366-367, 369, 385. **1983** [1] **GSA**: 338. **1984** [3] **DE4**: 636, 662, 733.

técnica, tecnología

Como exponemos en el artículo *Práctica*, las prácticas definen el campo de estudio de Foucault, incluyendo las epistemes y los dispositivos. Las prácticas se definen por la regularidad y la racionalidad que acompañan los modos de hacer, y que tienen, por otro lado, un carácter reflejo: son objeto de reflexión y análisis. Los términos "técnica" y "tecnología" agregan a la idea de práctica los conceptos de estrategia y táctica. En efecto, estudiar las prácticas como técnicas o tecnología consiste en situarlas en un campo que se define por la relación entre medios (tácticas) y fines (estrategia). Foucault ha utilizado esta terminología y esta conceptualización, en primer lugar, para establecer una metodología del análisis del poder (la disciplina y el biopoder); luego las ha extendido al estudio de la ética. • Abordar el estudio del poder en términos de estrategia y de táctica, y no en términos jurídicos, implica analizar el poder como una tecnología (**DE3**, 229). Afirma Foucault: "estos mecanismos del poder, estos procedimientos de poder, deben ser considerados como técnicas, es decir, como procedimientos que han sido inventados, perfeccionados, que se desarrollan sin cesar. Existe una verdadera tecnología del poder o, mejor, de los poderes, que tiene su propia historia" (**DE4**, 189). • Foucault señala la obra de Pierre Clastres (*La sociedad contra el Estado. Ensayos de antropología política*, París, 1974) como un esfuerzo por dejar de lado las concepciones del poder en términos de regla y prohibición (Durkheim, Lévi-Strauss) y abordarlo en términos de tecnología (**DE4**, 184).

TECNOLOGÍA POLÍTICA DEL CUERPO. Según las reglas de método propuestas en *Surveiller et punir* se trata de "intentar estudiar la metamorfosis de los métodos punitivos a partir de una tecnología política del cuerpo en la que se podría leer una historia común a las relaciones de poder y a las relaciones de objeto [relaciones de saber]" (**SP**, 28). El estudio de esta metamorfosis nos muestra, en efecto, que existe una matriz común, por ejemplo, a la historia del derecho penal y a la de las ciencias humanas. La expresión "tecnología política del cuerpo" quiere dar cuenta, precisamente, de esta matriz común a las relaciones de poder y a las relaciones de saber que tienen por objeto el cuerpo. Más precisamente, Foucault quiere mostrar que hay un saber del cuerpo que no se ocupa sólo de entender su funcionamiento, sino que se presenta como cálculo, organización, y que, en relación con las fuerzas del cuerpo, es mucho más que la capacidad de vencerlo (como en el suplicio): es, más bien, la capacidad de manejarlo. Foucault sostiene que "este saber y este manejo (*maîtrise*) constituyen lo que se podría llamar la 'tecnología política del cuerpo'" (**SP**, 31). Su objetivo consiste en obtener cuerpos útiles y dóciles. Por ello, la disciplina es una tecnología, no una institución o un aparato (**SP**, 217) (véase: *Disciplina*). En el mismo sentido, como conjunción del saber y del poder sobre el cuerpo, se puede hablar de una "tecnología del sexo", de una "tecnología cristiana de la carne" y de una "tecnología política de la vida" (**HS1**, 119, 149, 191). Foucault también utiliza las expresiones "tecnología de gobierno", "tecnología política de los individuos" y "tecnología reguladora de la vida" para hablar de las tecnologías del poder (por ejemplo, en **DE4**, 814, 820; **IDS**, 222).

TEKHNE TOU BIOU (TÉCNICA DE VIDA). Para los griegos la propia vida era objeto de una técnica, de un arte de vida (**DE4**, 615). • A propósito de la evolución de la cultura de sí mismo en la Antigüedad, Foucault sostiene que el gran problema griego no era la *técnica de sí mismo*, sino la *técnica de vida* (**DE4**, 390). Acerca de esta evolución en términos de autofinalización del cuidado, véase: *Cuidado*. • La tecnología de sí implica la reflexión sobre los modos de vida, sobre la elección de la existencia, sobre la manera de regular la conducta, de fijarse a sí mismo los fines y los medios (**DE4**, 215). • También encontramos en Foucault, con el mismo sentido, la expresión "técnica de existencia" (**DE4**, 215).

TECNOLOGÍA DE LA VERDAD. La ciencia y la filosofía han supuesto que la verdad es algo que espera ser develado en la medida en que nuestra mirada se oriente en la dirección correcta. Foucault sostiene otra idea, profundamente anclada en nuestra civilización, según la cual la verdad no es algo que nos

espera, sino que se produce. La verdad no sería, entonces, del orden de lo que es, sino del orden del acontecimiento (*événement*). "Ella [la verdad] no se da por la mediación de los instrumentos; se provoca mediante rituales; es atraída por las astucias, se la capta de acuerdo a la ocasión: estrategia y no método" (**DE2**, 694). Por ello puede hablarse de una *tecnología de la verdad* a propósito de los medios para producirla: conocimiento de los lugares donde se produce, de los tiempos en que se produce, de los rituales que la producen (**DE2**, 693-694). Un ejemplo de esta tecnología de la verdad es el duelo como prueba judicial de la verdad. Otro ejemplo es la tecnología de la confesión.

DISPOSITIVOS DE PODER. Mientras que el término "técnica" hace referencia a un determinado mecanismo de poder, el término "tecnología", al conjunto de mecanismos y, en particular, a las correlaciones que se instauran entre ellos (**STP**, 10-11). Véase: *Dispositivo de seguridad.*

Technique [778]: **1954** [1] **MMPE**: 89. **1957** [19] **DE1**: 131, 144, 147-151, 154-155, 157. **1961** [14] **HF**: 149, 386, 388, 391, 401, 405, 413, 416, 427. **IAK**: 32, 57, 59, 72. **1962** [1] **DE1**: 220. **1963** [30] **DE1**: 231. **NC**: 51, 97-98, 113, 122, 143, 146-147, 149, 158, 162, 166-167, 171, 202. **RR**: 39, 42-43, 47, 57, 76, 100, 127, 158. **1964** [7] **DE1**: 362, 375, 413, 415, 420. **1965** [8] **DE1**: 447, 449-450, 452, 460. **1966** [12] **DE1**: 517-518. **MC**: 152, 154-155, 195, 239, 282-283, 314, 370. **1967** [11] **DE1**: 562, 565, 585, 588, 603. **PM**: 28, 37, 44, 47. **1968** [4] **DE1**: 707, 723, 726, 729. **1969** [14] **AS**: 15, 17, 41, 72-73, 241. **DE1**: 734, 768, 785, 794, 805, 821, 840, 844. **1970** [3] **DE2**: 33, 69. **1971** [16] **DE2**: 183, 187, 191, 195, 225-226. **LVS**: 31, 55, 68, 107, 113, 123, 248. **OD**: 19, 43. **1972** [5] **DE2**: 288, 299, 322, 335, 383. **1973** [1] **DE2**: 403. **1974** [47] **DE2**: 472, 476, 510, 560, 584, 586, 613, 616, 619, 662-663, 677-678, 680. **PP**: 12, 43, 52, 57, 129, 162, 171, 176-178, 182, 185, 234, 240, 243-244, 246-248, 272, 276, 285, 287, 304, 314, 324. **1975** [145] **AN**: 17, 24, 30, 45-46, 57-58, 127, 130, 136, 151, 156-157, 163, 165, 171-173, 179, 187, 189, 198, 200, 218, 236, 239-241, 257, 291, 297. **DE2**: 697, 709-711, 713, 717, 746, 750-751, 770. **SP**: 15, 21, 25, 28, 34, 37, 63, 96-97, 103, 116, 125, 130, 132, 134, 142, 147-148, 150, 156-157, 159, 161, 163-165, 168, 170, 172, 186-189, 194-195, 200, 211-212, 218, 223-224, 226-228, 235, 242, 251, 255-256, 258-259, 261, 269, 273, 275-276, 302-303, 305-306, 310, 312. **1976** [50] **DE3**: 15, 21, 23, 27, 44, 47-48, 65, 70, 73, 75, 78, 94, 126. **HS1**: 21, 33, 84, 88, 91, 94, 118, 142, 151, 153, 167, 170. **IDS**: 9, 24, 27, 29, 42, 145, 159, 186, 215-216, 222, 225, 230. **1977** [18] **DE3**: 149, 177, 181, 183, 195, 223, 229, 275, 285, 293, 297, 316, 336-338, 395. **1978** [75] **DE3**: 433, 454, 458, 473, 500, 514-516, 522, 526-527, 532-533, 538, 566, 588, 621, 629, 651, 655, 657, 665, 668, 715. **STP**: 8, 10, 13, 21-23, 25, 31, 36, 42, 47, 49-50, 64, 66, 74-75, 78, 107, 111, 113, 186, 228, 308, 319-322, 345-346. **1979** [26] **DE3**: 727-729, 734-735, 740. **NB**: 112, 118-119, 146, 159, 161, 167, 187, 204, 218-219, 224-225, 237, 244, 265, 288. **1980** [7] **DE4**: 15, 24, 35, 67, 88, 91. **1981** [14] **DE4**: 134, 148, 151, 153, 169, 171, 187-188, 213-215. **1982** [94] **DE4**: 222, 227, 229, 233, 283, 307, 355, 362. **HS**: 25, 41, 47, 49-50, 60, 68, 74, 91, 122, 133, 153-154, 171, 174, 180, 232, 237, 239, 250, 280, 317, 321, 323, 332, 349-350, 352-353, 355-357, 359, 365-366, 374, 382, 391, 398-400, 403, 406, 411, 417, 427-430, 463, 470. **1983** [58] **DE4**: 376, 390, 396, 400, 403-407, 409, 414, 417-418, 430, 438, 440-441, 447, 450, 464, 491. **GSA**: 21, 30, 43, 53, 67, 118, 172, 179, 181, 200, 203, 279-280, 282, 284, 287, 299, 304, 308, 329, 338. **1984** [80] **CV**: 14-15, 24, 27, 69, 109, 125-129, 133-135, 138, 141. **DE4**: 575, 581, 590, 604, 623-627, 643, 647-648, 658-659, 662-663, 665, 671, 686, 692, 753. **HS2**: 68, 84, 90, 121, 136, 155, 169, 172-173. **HS3**: 18, 108, 122, 163, 168, 174, 262, 282. **1985** [1] **DE4**: 768. **1988** [17] **DE4**: 785-786, 799-800, 802-804, 808-809, 816, 820-821, 824.

Technologie [364]: **1963** [1] **NC**: 37. **1970** [1] **DE2**: 103. **1971** [1] **DE2**: 185. **1972** [1] **DE2**: 279. **1974** [52] **DE2**: 471, 510-512, 523. **PP**: 41, 59-60, 106, 233, 236, 238-243, 245-246, 248, 250, 258, 263. **1975** [80] **AN**: 14, 20, 44, 54, 56-57, 81-82, 85, 107, 123-124, 151, 178, 191, 201, 217, 235, 253, 260, 296-298, 301. **DE2**: 693-694, 696, 702, 717, 727-728, 746, 749. **SP**: 28, 31, 34-35, 92, 105-106, 130, 150, 156, 164, 173, 187, 195-196, 207, 217, 222, 225-226, 228, 236, 254-255, 276. **1976** [59]

DE3: 18, 26, 43. **HS1**: 61, 92, 119, 138, 149, 153-157, 159-160, 163, 167-168, 172, 180, 183, 185, 190-192. **IDS**: 27, 165, 215-216, 218-220, 222, 226, 228, 230, 234. **1977** [21] **DE3**: 133, 153, 181, 191-193, 199, 202-203, 209, 221, 229-230, 273, 290, 374, 392, 396, 407. **1978** [45] **DE3**: 452, 470, 474, 508, 514-515, 521, 526, 530, 532, 585, 587, 593, 619, 672, 721-722. **STP**: 10-11, 13, 25, 44, 50, 57, 65, 86, 121, 124-125, 158, 297-298, 314, 320. **1979** [27] **DE3**: 739, 819-820, 822-824. **NB**: 42, 265-266, 295, 299-301, 312, 315. **1980** [3] **DE4**: 18, 28. **1981** [22] **DE4**: 136, 139, 144, 183-184, 189, 191-194, 197, 199-200, 215-216. **1982** [24] **DE4**: 225, 264, 282, 285, 305. **HS**: 46, 48, 50, 60, 109, 117, 163, 200, 358. **1983** [9] **DE4**: 384-385, 403, 409, 441. **GSA**: 42. **1984** [6] **DE4**: 582, 627-628, 636, 660, 724. **1988** [12] **DE4**: 813-814, 820-821, 826, 828.

teleología

ARQUEOLOGÍA. La arqueología quiere liberarse de lo que constituye la filosofía de la historia, la racionalidad y la teleología del devenir (**AS**, 20). Aborda la historia de las prácticas discursivas "en una discontinuidad que ninguna teleología reduciría de antemano" (**AS**, 264).

ÉTICA. La teleología moral define uno de los cuatro elementos de la noción foucaultiana de ética (véase: *Ética*).

Téléologie [36]: **1961** [2] **DE1**: 161. **HF**: 532. **1968** [6] **DE1**: 687, 701, 730-731. **1969** [9] **AS**: 16, 20, 22, 54, 159, 164, 262, 264-265. **1971** [1] **DE2**: 151. **1983** [5] **DE4**: 396, 398, 557. **1983** [5] **GSA**: 12-13. **1984** [8] **DE4**: 620-622, 679. **HS2**: 34, 39, 45.

territorio

A propósito de las metáforas espaciales que utiliza en sus trabajos, especialmente en las descripciones arqueológicas, Foucault precisa lo siguiente: *territorio* es una noción geográfica, pero ante todo es una noción jurídico-política (designa lo que es controlado por determinado tipo de poder). *Campo* es una noción económico-jurídica. En cuanto a *desplazamiento*, señala que se desplaza un ejército, la tropa, la población. *Dominio* es una noción económico-jurídica. *Suelo* es una noción histórico-geológica. *Horizonte* es una noción pictórica y también estratégica. La única noción auténticamente geográfica es *archipiélago*, que Foucault emplea en la expresión "archipiélago carcelario" (**DE3**, 32). "Campo", "posición", "territorio", como términos político-estratégicos, indican cómo el militar o el administrador se inscriben efectivamente en el suelo o en las diferentes formas de discurso. "Metaforizar las transformaciones del discurso mediante un vocabulario temporal conduce necesariamente a la utilización del modelo de la conciencia individual, con su temporalidad propia. Intentar descifrarlas, por el contrario, a través de metáforas espaciales estratégicas permite captar, precisamente, los puntos por los cuales los discursos se transforman en, a través y a partir de las relaciones de poder" (**DE3**, 33). • El curso dictado en el Collège de France en los años 1977-1978 lleva como título *Sécurité, territoire, population*. El territorio es el elemento fundamental del principado de Maquiavelo y de la soberanía jurídica del soberano en la definición de los filósofos y teóricos del derecho de la época. En la literatura de las "artes de gobernar", la definición del gobierno no se refiere al territorio. El objeto del gobierno es una especie de conjunto complejo constituido por los hombres y las cosas: los hombres en sus relaciones y nexos, en su entrelazamiento con las cosas (las riquezas, los recursos y también el territorio) (**DE3**, 643). La soberanía sobre el territorio se convierte, de este modo, en un elemento secundario del arte de gobernar. • La ciencia de la policía es un arte de gobernar y un método para analizar una población que habita un territorio (**DE4**, 160). Lo que interesa a la policía es la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que intercambian, etc. (véase: *Razón de Estado*). "En el origen, la noción de policía designaba únicamente un conjunto de reglamentos destinados a asegurar la tranquilidad de una ciudad, pero en este momento [siglo XVIII] la policía se convierte en el tipo de racionalidad para el gobierno de todo el territorio. El modelo de la ciudad se convierte en la matriz a partir de

la cual se producen los reglamentos que se aplican al conjunto del Estado" (**DE4**, 272). • A diferencia del poder del político griego, que se ejerce sobre el territorio, el poder del pastor se ejerce sobre los individuos (**DE3**, 719) (véase: *Poder*).

Territoire [229]: **1963** [2] **NC**: 25, 29. **1967** [1] **DE1**: 594. **1969** [4] **AS**: 239-240. **1971** [2] **LVS**: 87, 129. **1972** [3] **DE2**: 318, 328. **1973** [1] **DE2**: 454. **1974** [1] **PP**: 190. **1975** [13] **AN**: 41-42, 287. **SP**: 79, 147, 167, 214. **1976** [8] **DE3**: 32-33, 40. **IDS**: 55, 173, 234. **1977** [1] **DE3**: 385. **1978** [133] **DE3**: 440, 503, 561-562, 598, 608-609, 635, 639, 643-644, 653, 655-656, 665, 706, 719-721. **STP**: 6, 13-19, 22, 24, 31, 66-67, 69-70, 72, 95, 99-100, 106, 109, 111, 113, 126, 129-130, 133, 243, 248, 262-263, 294, 310-312, 318, 325, 330-331, 341, 344, 348, 353-354, 361, 364, 368. **1979** [22] **NB**: 26-27, 50, 72, 74, 97, 100, 103, 126, 132, 162, 187, 213-214, 288, 292, 294. **1981** [6] **DE4**: 152, 155, 158, 160. **1982** [15] **DE4**: 271-275. **HS**: 102. **1983** [8] **DE4**: 492, 510. **GSA**: 23, 49, 99, 248. **1984** [3] **CV**: 21, 259. **1985** [1] **DE4**: 774. **1988** [5] **DE4**: 817-818, 822, 825.

theraupeutike

Véase: *Iatrike*.

Therapeutikê [1]: **1982** [1] **HS**: 95.

totalidad

Si la filosofía ha sido, a partir de Hegel, un pensamiento de la totalidad, la arqueología y la genealogía foucaultianas buscan pensar el saber y el poder sin referirlos a ninguna forma de totalidad (**AS**, 155). La formación discursiva no es una totalidad en desarrollo, sino más bien un espacio en el que encontramos lagunas, vacíos, ausencias y límites (**AS**, 156). Por ello, la tarea no consiste en describir los enunciados como una totalidad cerrada y pletórica de significación, sino como una figura lagunar y desgarrada (**AS**, 164). • En el mismo sentido, como Deleuze, en lugar de pensar el poder en términos de totalidad, Foucault busca la relación entre teoría y praxis en términos fragmentarios y parciales (véase: *Deleuze*). • La idea de una filosofía en busca de la totalidad es, para Foucault, una idea relativamente reciente, propia del siglo XIX; la filosofía actual, en cambio, ha abandonado esta idea en pro de una concepción de la disciplina como actividad de diagnóstico (**DE1**, 611-612).

ECONOMÍA. La economía es, para Foucault, una disciplina que no tiene acceso a la totalidad y, por ello, es atea (**NB**, 285-286).

Totalité [315]: **1954** [16] **DE1**: 78, 98. **MMPE**: 8-13, 15, 30, 33, 83. **1957** [2] **DE1**: 135, 145. **1961** [43] **HF**: 86, 113, 179, 183, 188, 209, 220, 246, 248, 251, 295-296, 299, 303, 306, 317, 319, 558, 570, 636, 643-644, 657, 676. **IAK**: 28, 30, 32, 37-40, 44, 50, 53, 55, 60, 64. **1962** [14] **DE1**: 210. **MMPS**: 8-13, 15, 30, 94. **1963** [28] **DE1**: 236, 239, 242-243, 248. **NC**: XI, 37, 58, 91, 93, 96, 102, 112, 114-115, 132, 141, 162-163, 197. **RR**: 19. **1964** [4] **DE1**: 357, 384, 386. **1965** [10] **DE1**: 449, 454, 459, 461. **1966** [20] **DE1**: 508, 548. **MC**: 52, 67, 69, 80, 96, 100, 118, 128, 154, 190, 211, 261, 293, 327, 345, 384. **1967** [17] **DE1**: 586, 588, 591, 595, 600, 610-612. **DFA**: 22-23. **1968** [4] **DE1**: 675, 689, 708. **1969** [17] **AS**: 10, 20, 27, 82, 112, 142, 155-156, 164, 171, 201, 207, 229. **DE1**: 748, 839. **1970** [1] **DE2**: 60. **1971** [11] **DE2**: 146-147, 164-165, 193. **LVS**: 151, 154, 229-230. **OD**: 77. **1972** [13] **DE2**: 246, 253, 263-265, 272, 283, 285, 287, 300, 305, 309. **1973** [1] **DE2**: 399. **1974** [12] **DE2**: 474, 481, 528, 559, 581, 615-617. **PP**: 48, 51. **1975** [15] **AN**: 46, 80, 95, 129, 188-189, 287, 290. **DE2**: 702, 782. **SP**: 121, 215, 218. **1976** [15] **DE3**: 38, 79. **HS1**: 205. **IDS**: 8, 32, 45, 81, 199, 201, 203, 208. **1977** [2] **DE3**: 163, 185. **1978** [17] **DE3**: 469, 522, 562, 609, 621. **STP**: 44, 68, 132-133, 310, 354, 364. **1979** [19] **DE3**: 789. **NB**: 56, 130, 282-283, 285-290, 296, 310. **1980** [2] **DE4**: 15, 20. **1981** [3] **DE4**: 144, 182. **1982** [14] **HS**: 79, 118, 255, 272-273, 282-285, 294-295, 361. **1983** [6] **DE4**: 526. **GSA**: 18, 57, 130, 189. **1984** [5] **DE4**: 564, 683, 712, 759. **1988** [4] **DE4**: 826-827.

tradición

La arqueología debe llevar a cabo un trabajo negativo, esto es, liberarse de todas aquellas categorías que se utilizan en el análisis

histórico para mantener la idea de continuidad. Entre ellas, la noción de *tradición*, que permite ofrecer un estatus temporal singular a un conjunto de fenómenos a la vez sucesivos e idénticos y retomar la dispersión de la historia en la forma de lo mismo (**AS**, 31).

Tradition [521]: **1954** [13] **DE1**: 79-83, 87, 95. **MMPE**: 37, 76. **1961** [28] **HF**: 34, 46, 150, 171, 230, 238-239, 258, 268-269, 292, 304-306, 334, 362, 386, 396, 418, 510, 531. **IAK**: 35, 60, 62. **1962** [3] **DE1**: 189, 209. **MMPS**: 37. **1963** [9] **NC**: 58, 68, 75, 89, 107, 148, 180. **RR**: 18, 105. **1964** [4] **DE1**: 300, 379, 402, 433. **1965** [2] **DE1**: 469, 471. **1966** [22] **DE1**: 494, 497, 503, 510, 514, 520, 549, 552. **MC**: 23, 25, 46, 48-49, 53, 141, 221, 252, 348, 378. **1967** [12] **CUH**: 31. **DE1**: 582, 588-589, 592. **DFA**: 11. **PM**: 22-23, 25, 39, 44. **1968** [7] **DE1**: 632, 638, 677, 684, 701, 710. **1969** [25] **AS**: 12, 31, 63, 70, 75, 77, 171, 223, 251. **DE1**: 751, 755, 757, 790, 795-796, 801, 804, 819, 826, 843, 845-846. **1970** [4] **DE2**: 10, 14, 70, 111. **1971** [16] **DE2**: 140, 148, 153. **LVS**: 31, 39, 98, 108, 122-123, 145, 167, 206, 213. **OD**: 53. **1972** [11] **DE2**: 245, 267, 282, 295, 304, 306, 384, 391. **1973** [12] **DE2**: 398, 400, 407-409, 426, 428, 436, 441. **1974** [33] **DE2**: 480, 483, 492, 522, 525, 539-540, 546-547, 557, 630, 633, 635-636, 648, 659. **PP**: 26, 43, 138, 164, 258, 284-285, 294, 324, 331. **1975** [24] **AN**: 58, 64, 84, 175, 178. **DE2**: 689, 698, 728-729, 751. **SP**: 32, 40, 56, 141, 186, 188-189, 204, 256, 261, 265, 267. **1976** [14] **DE3**: 101, 116. **HS1**: 29, 77, 79, 84, 96, 115, 162. **IDS**: 49, 91, 120-121, 230. **1977** [14] **DE3**: 131, 133, 141-142, 242, 324, 328, 398, 413. **1978** [39] **DE3**: 478, 480, 483, 490, 493, 521, 526, 564, 587-588, 604, 613, 621, 638, 647, 683, 687. **STP**: 9, 95, 103, 114, 139-141, 160, 193, 222, 255, 270, 291, 356, 369. **1979** [11] **DE3**: 804. **NB**: 19, 41, 90, 123, 128, 138, 173, 198, 224, 240. **1980** [11] **DE4**: 40, 48-49, 63-65, 70, 74, 115. **1981** [4] **DE4**: 151-152, 155. **1982** [47] **DE4**: 234, 245, 262, 272, 285, 363. **HS**: 14, 30-31, 33, 40, 62, 69, 75, 90, 94, 102, 124, 143, 165-168, 182, 215, 248, 287, 305, 313, 317, 347-348, 376, 395, 442, 467. **1983** [47] **DE4**: 387, 405, 410-411, 431, 434-435, 440, 445-447, 459, 463, 467, 470, 491, 508-510, 518-520, 524, 540, 548-549, 557. **GSA**: 14, 16, 21-22, 93, 133, 138, 153-154, 166, 178, 315, 332. **1984** [88] **CV**: 17, 24-25, 134, 150, 181, 186-187, 195, 208, 219, 224-225, 228, 230, 233, 253, 257, 278, 289, 292, 297, 299, 307-308. **DE4**: 563, 569, 572, 581, 584, 601-602, 613, 625, 631, 644, 648-649, 669, 680, 687, 701, 743, 757. **HS2**: 11, 22-23, 34, 79, 86, 89, 91, 99, 136, 142, 214, 268. **HS3**: 17, 21, 25, 65, 69-70, 75, 127, 153, 169, 206, 221-222, 235, 244, 254, 269, 271, 282-283. **1988** [21] **DE4**: 781, 786, 788-789, 793, 796, 798, 800-801, 805, 808-809, 814, 817, 824.

transgresión

"La idea de una experiencia límite, que sustrae al sujeto de sí mismo, ha sido para mí lo más importante en la lectura de Nietzsche, de Bataille, de Blanchot, y lo que, por aburridos, por eruditos que sean mis libros, hizo que siempre los concibiera como experiencias directas, tendientes a arrancarme de mí mismo, a impedirme ser el mismo" (**DE4**, 43). Foucault se refiere a las experiencias del límite en la *muerte de Dios* de Nietzsche, en la *transgresión* de Bataille, en el *afuera* de Blanchot, por las que se interesó particularmente en sus trabajos de la década de 1960, cuando la literatura desempeñó para él un papel fundamental a la hora de orientarse filosóficamente. Estas experiencias límite animan todo su trabajo filosófico y se puede ver en ellas una parte de lo que desarrollará más tarde a partir de las nociones de *ethos*, de actitud de modernidad y de ontología histórica de nosotros mismos. Esta última, en efecto, no es una teoría, sino una actitud en la que el análisis de los límites conlleva, en sí mismo, la prueba de su posible transgresión. Véanse: *Ethos*, *Ontología del presente*. • La transgresión es un gesto que concierne al límite, ambos se implican mutuamente. Pero transgredir, en Bataille, no consiste en oponerse al límite o en negarlo, sino más bien en lo contrario: en afirmarlo (**DE1**, 236-237). La transgresión no opone nada a nada, no es del orden de lo escandaloso o de lo subversivo, ni de la dialéctica ni de la revolución. Ella afirma el límite como ilimitado (**DE1**, 238). Sólo se puede comprender esta relación entre ambos a partir de la *muerte de Dios*. La transgresión, en efecto, es un gesto de profanación en un mundo que ya no reconoce

ningún sentido positivo a lo sagrado. La muerte de Dios suprime, en nuestra existencia, el límite de lo Ilimitado. Pero la supresión de lo Ilimitado como límite de nuestra existencia no es la supresión del límite, es experiencia del límite, de la finitud, del "reino ilimitado del Límite" (**DE1**, 235). • "La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se desanuda en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que la transgrede" (**DE1**, 236). Por ello, estas experiencias del límite (la *transgresión*, el *afuera*, la *muerte de Dios*), a diferencia de la *analítica de la finitud* (véase: *Hombre*), no buscan fundar el límite a partir de lo limitado o, según la expresión de *Les Mots et les choses*, pensar lo finito a partir de lo finito (**MC**, 329). En estas experiencias del límite la existencia finita, que ya no está limitada por el límite de lo Ilimitado, es conducida hacia su propio límite, hacia su desaparición (**DE1**, 235). La experiencia del erotismo, de la sexualidad en Bataille o del lenguaje en Blanchot son experiencias de la disolución y de la desaparición del sujeto (**DE1**, 614-615). • Estas experiencias del límite son, como experiencias de *desubjetivización*, uno de los caminos por los cuales Foucault se aleja de la fenomenología y de la filosofía dialéctica, hegelianismo y marxismo, que buscan establecer y recuperar, más allá de toda dispersión, la función fundadora del sujeto (**DE4**, 43, 48-49). Las experiencias del límite representan la posibilidad de otro pensamiento, ni fenomenológico ni dialéctico. A partir de un movimiento exactamente inverso al de la sabiduría occidental, es decir, al que prometía la unidad serena de una subjetividad triunfante, esta otra posibilidad del pensamiento se sitúa en ese lenguaje sin sujeto que aparece en las obras de Bataille o Blanchot, en la literatura en su sentido moderno (**DE1**, 244). • En un primer momento, Foucault liga estas experiencias del límite al estructuralismo y al funcionalismo, a Dumézil y a Lévi-Strauss, donde el sujeto de la fenomenología y de la dialéctica se disuelve (**DE1**, 615). Más tarde, la noción de transgresión y las experiencias del límite en general se articulan con las nociones de *prácticas de sí mismo* y de *resistencia* (véanse: *Lucha*, *Práctica*, *Resistencia*, *Subjetivación*). Por ello, como dijimos, en estas experiencias del límite se puede ver una parte de lo que constituye el trabajo de Foucault en sus últimos años; pero sólo una parte. La desaparición del sujeto-fundamento en las experiencias del límite se conjuga, ahora, con el análisis de la constitución histórica del sujeto. La noción foucaultiana de ética busca, precisamente, problematizar la relación del sujeto consigo mismo por la cual este se da históricamente una forma. En el mismo sentido, en el registro político de su pensamiento, la noción de resistencia articula el contenido histórico de las luchas. Como en la experiencia de la transgresión, en las prácticas de subjetividad y en las luchas de resistencia no se trata de situarse más allá del límite –en términos arqueológicos y genealógicos, más allá del saber y del poder– o de fundar la finitud mediante una analítica. Ni fundamento infinito ni fundamento finito. Pero en ellas ya no se busca sólo afirmar un límite, cuya transgresión conlleve la desaparición del sujeto, sino articular relaciones de saber y de poder como posibilidades de subjetivación y de libertad (véase: *Libertad*).

Transgression [125]: **1961** [3] **IAK**: 77-78. **1962** [2] **DE1**: 188, 226. **1963** [33] **DE1**: 233-234, 236-239, 241, 244-249, 260. **RR**: 130. **1964** [11] **DE1**: 336, 339, 395, 398, 400, 415, 434. **1966** [5] **DE1**: 522, 525, 529, 536. **1968** [3] **DE1**: 624, 631. **1969** [2] **DE1**: 799. **1970** [15] **DE2**: 80, 104, 114, 117-118, 120-123, 127. **1971** [8] **DE2**: 206. **LVS**: 195, 201.202, 251. **1972** [3] **DE2**: 323, 355. **1975** [17] **AN**: 20, 58-59, 61, 67, 69, 76, 91. **DE2**: 823. **SP**: 277, 306. **1976** [5] **HS1**: 12-13, 90, 112, 195. **1977** [6] **DE3**: 253, 292, 392, 423. **1981** [2] **DE4**: 147, 199. **1982** [3] **DE4**: 326. **HS**: 174, 224. **1983** [3] **DE4**: 479, 544, 556. **1984** [4] **HS2**: 16, 32, 98. **HS3**: 37.

trascendental

La problemática de lo trascendental aparece vinculada a dos temáticas centrales del pensamiento de Foucault: la formación de la analítica de la finitud y la constitución de la metodología arqueológica y genealógica. • El hombre, en la analítica de la finitud, es un "extraña dualidad empírico-trascendental, puesto que es un ser tal que en él se

tomará conocimiento de aquello que hace" (**MC**, 329) (véase: *Hombre*). • La arqueología no remite el análisis del saber a ninguna instancia trascendental que lo funde (**AS**, 251) (véanse: *A priori histórico, Arqueología*).

Transcendantal [68]: **1961** [8] **IAK**: 38-40, 43, 48, 53, 66, 68. **1963** [1] **DE1**: 239. **1964** [1] **DE1**: 401. **1965** [2] **DE1**: 452. **1966** [31] **MC**: 256-257, 260-262, 326, 329-333, 336, 346-347, 351-352, 361, 375, 386. **1967** [1] **DE1**: 612. **1968** [3] **DE1**: 675, 677, 730. **1969** [10] **AS**: 74, 159, 164, 169, 251, 265, 268. **DE1**: 795-796. **1971** [2] **DE2**: 170, 241. **1972** [7] **DE2**: 326, 372-373, 379. **1977** [1] **DE3**: 310. **1982** [1] **DE4**: 280.

ubuesco

El término "ubuesco", como precisan las notas de la publicación del curso *Les Anormaux*, hace referencia a la obra de Alfred Jarry, *Ubú rey*. El adjetivo fue introducido en la lengua francesa en 1922 para referirse a alguien de carácter absurdo y caricaturesco (**AN**, 26, nota 20). Foucault lo utiliza para hablar del poder. Se refiere al "poder ubuesco" como "maximización de los efectos de poder a partir de la descalificación de aquel que los produce" (**AN**, 12). Si la relación entre verdad y justicia ha sido una de las mayores preocupaciones de la filosofía occidental, si el pensamiento occidental siempre ha querido dotar al poder de un discurso de verdad, en la medida en que el poder puede funcionar desde el otro extremo de la racionalidad (y se muestra, por ello, como inevitable), lo ubuesco aparece como "una categoría precisa del análisis histórico-político" (**AN**, 12). "Lo grotesco es uno de los procedimientos esenciales de la soberanía arbitraria. Lo grotesco es también un procedimiento inherente a la burocracia aplicada. Que la máquina administrativa, con sus efectos de poder inevitables, pase por el funcionario mediocre, nulo, imbécil, casposo, ridículo, arruinado, pobre, impotente, ha sido una de las características esenciales de las grandes burocracias occidentales" (**AN**, 13). • *Ubú rey* es, para decirlo brutalmente, una parodia de *Macbeth*. El poder que en Shakespeare aparece en su aspecto trágico, en *Ubú rey*, en cambio, muestra su reverso ridículo y grotesco.

Ubuesque [9]: **1975** [9] **AN**: 12-13, 26, 32-33.

Ussel, Jos van (1918-1976)

Véase: *Represión*.

Jos van Ussel [9]: **1975** [9] **AN**: 39, 49, 221-222, 244. **DE2**: 826.

utopía

CLÁSICA, MODERNA. Para la Época Clásica, la utopía era fundamentalmente el sueño del origen, de un mundo que aseguraba el despliegue ideal de un cuadro ordenado en el que cada cosa, con sus identidades y diferencias, tenía su lugar propio. Esta apreciación foucaultiana de la utopía clásica está estrechamente ligada, como vemos, a la descripción de la episteme clásica en términos de orden y representación (véase: *Episteme clásica*). En la episteme del siglo XIX, en cambio, en la que el saber ya no persigue el ideal de un cuadro ordenado de representaciones, sino el encadenamiento temporal del devenir, la utopía consiste, precisamente, en el despliegue de ese devenir. Ya no se trata de la utopía del origen, sino del término, del fin de la historia (**MC**, 274-275).

PODER, DISCIPLINA. El "modelo peste" (véase: *Lepra*), atravesado por las jerarquías, la vigilancia, la mirada y la escritura, expresa la utopía de una ciudad perfectamente gobernada (**SP**, 200). • El modelo de la prisión de Bentham, por su parte, expresa la utopía del aprisionamiento perfecto (**SP**, 207). • El panóptico es la utopía de una sociedad y de un tipo de poder: la sociedad que nosotros conocemos actualmente. "Vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo" (**DE2**, 594). • Hay dos tipos de utopías: las utopías

proletarias y socialistas, que tienen la propiedad de no realizarse, y las utopías capitalistas, que tienen la mala tendencia de cumplirse. La utopía de la fábrica-prisión se realizó (**DE2**, 611), aunque –precisa Foucault– no como estaba escrita y descrita (**DE3**, 628).

EXPERIENCIA. "Yo opondría [...] la experiencia a la utopía. La sociedad futura se esboza, quizás, a través de experiencias como la droga, el sexo, la vida comunitaria, otra conciencia, otro tipo de individualidad... Si en el siglo XIX el socialismo científico derivaba de las utopías, en el siglo XX la socialización real quizá derive de las experiencias" (**DE2**, 234).

LIBERALISMO. "No se puede decir, entonces, que el liberalismo sea una utopía que nunca se realizó, excepto si se considera que el núcleo del liberalismo son las proyecciones que debió formular de sus análisis y de sus críticas. Este no es un sueño que chocó con una realidad y no logró inscribirse en ella. Constituye, y esta es la razón de su polimorfismo y de su recurrencia, un instrumento crítico de la realidad" (**DE3**, 821). Véase: *Liberalismo*.

HABERMAS. Foucault considera como utopía la idea de un estado de comunicación en el que los juegos de verdad puedan circular sin obstáculos: la idea de una comunicación perfectamente transparente (**DE4**, 727). Véase: *Habermas*.

CUERPO. *Le Corps utopique* es el título de una conferencia de Foucault de 1966, publicada recientemente. "La utopía es un lugar fuera de todos los lugares, pero un lugar donde tendría un cuerpo sin cuerpo, un cuerpo que sería bello, límpido, transparente, luminoso, veloz, colosal en su potencia, infinito en su duración, delgado, invisible, protegido, siempre transfigurado. Podría ser que la utopía primera, la más difícil de desenraizar del corazón de los hombres, sea precisamente la utopía de un cuerpo incorpóreo" (**CUH**, 10).

Utopie [87]: **1966** [23] **CUH**: 9-11, 14-15, 17, 19-20. **MC**: 133, 274-275. **1967** [1] **CUH**: 29. **1971** [6] **DE2**: 234-235. **OD**: 25. **1974** [10] **DE2**: 498, 594, 611, 686. **PP**: 123, 125, 127. **1975** [8] **AN**: 178. **SP**: 17, 176, 200, 207, 226, 252, 278. **1976** [4] **HS1**: 191. **IDS**: 92. **1977** [3] **DE3**: 202, 207, 273. **1978** [9] **DE3**: 463, 628, 691. **STP**: 237, 311, 326. **1979** [3] **DE3**: 821. **NB**: 225, 303. **1980** [4] **DE4**: 29, 103, 114. **1981** [3] **DE4**: 154, 156, 159. **1982** [1] **DE4**: 313. **1983** [2] **DE4**: 490. **GSA**: 23. **1984** [7] **DE4**: 589, 643, 727, 756. **HS3**: 214. **1988** [3] **DE4**: 821-823.

verdad

Más allá de las críticas que ha recibido el trabajo de Foucault, desde sus comienzos hasta el presente, por su carácter nihilista, relativista e incluso irracionalista, la cuestión de la verdad se encuentra en el centro de sus preocupaciones y la relación con ella es para él constitutiva de la filosofía. En efecto, en la única definición que encontramos en sus trabajos publicados hasta este momento, es precisamente esta dimensión de la filosofía la que se pone de relieve. No conozco otra definición de la filosofía, afirma Foucault, sino la de ser una política de la verdad (**STP**, 5). • Situándose bajo la égida de Nietzsche, concibe la tarea de la filosofía como un trabajo de diagnóstico y no como la búsqueda de una verdad intemporal (**DE1**, 606). Pero este trabajo puede, también bajo la impronta de Nietzsche, ser concebido como la tarea de llevar a cabo, una vez liberados del tema del sujeto, una historia de la verdad (**DE4**, 54; **DE2**, 553). • Una historia de la verdad, de la voluntad de verdad o de las políticas de verdad –para utilizar otras expresiones de Foucault– es una historia de los juegos de verdad. Foucault distingue entre dos historias de la verdad: por un lado, la historia interna de una verdad que se corrige a partir de sus propios principios de regulación; por otro lado, una historia externa de la verdad. La primera es la que se lleva a cabo en la historia de las ciencias; la segunda es la que parte de las reglas de juego que hacen nacer en una sociedad determinadas formas de subjetividad, determinados dominios de objetos, determinados tipos de saberes (**DE2**, 541). Las prácticas judiciales, que Foucault estudia ampliamente en "La Vérité et les formes juridiques" (**DE2**, 538-646), son un ejemplo de estas reglas de juego.

VOLUNTAD DE VERDAD. Entre las formas de exclusión discursiva, procedimientos para conjurar los poderes y los peligros del discurso, Foucault enumera la división entre lo verdadero y lo falso (**OD**, 15) (véase: *Discurso*). A propósito del carácter histórico y modificable de la separación entre lo verdadero y lo falso, señala cómo en la época de los poetas griegos del siglo VI el discurso verdadero era pronunciado por quien tenía el derecho de hacerlo y según el ritual requerido. Un siglo más tarde, en cambio, la verdad del discurso no residía en lo que este era o hacía, sino en lo que decía. "Entre Hesíodo y Platón se estableció una determinada división que separó el discurso verdadero y el falso; una separación nueva, porque de aquí en adelante el discurso verdadero ya no será más el discurso precioso y deseable, ya no será más el discurso ligado al ejercicio del poder" (**OD**, 17-18). Esta separación dio la forma general a la voluntad de verdad: la verdad es del orden de lo que el discurso dice. Pero esta forma general también sufrió modificaciones. La voluntad de verdad del siglo XIX no coincide con la de la Época Clásica (que consiste en ver, en verificar, más que en comentar; se trata de la aplicación técnica de los conocimientos). La voluntad de verdad, además, se apoya sobre los soportes institucionales: las prácticas pedagógicas, los sistemas de edición, las bibliotecas, los laboratorios. Pero, por otro lado, ejerce una especie de presión o coerción sobre los otros discursos. La literatura occidental, por ejemplo, ha tenido que apoyarse en lo natural, en lo verosímil, en la ciencia, es decir, en el discurso verdadero. Los otros sistemas de exclusión –la palabra

prohibida y la separación entre razón y locura– se han vuelto cada vez más frágiles y han derivado hacia la voluntad de verdad. A pesar de ello, para Foucault, la voluntad de verdad es, entre todos los sistemas de exclusión, aquel del que menos hablamos. "Como si para nosotros la voluntad de verdad y sus peripecias estuviesen enmascaradas por la verdad misma en su desarrollo necesario. Y la razón es quizás esta: si el discurso verdadero ya no es más, desde los griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder, en la voluntad de verdad, en la voluntad de decirla, en este discurso verdadero, ¿qué es lo que está en juego, si no el deseo y el poder? El discurso verdadero que la necesidad de su forma independiza del deseo y libera del poder no puede reconocer la voluntad de verdad que lo atraviesa; y la voluntad de verdad, que se nos ha impuesto desde hace mucho tiempo, es tal que la verdad que ella quiere no puede no enmascararla" (**OD**, 21-22). • Al proponer una verdad ideal como ley del discurso, el discurso filosófico ha fortalecido estas formas de control discursivo que son las formas de exclusión que hemos mencionado (**OD**, 47-48). • Restituir al discurso su carácter de acontecimiento es una manera de cuestionar nuestra voluntad de verdad (**OD**, 53).

JUEGOS DE VERDAD. La introducción a *L'Usage des plaisirs*, el segundo volumen de *Histoire de la sexualité*, reviste un carácter metodológico y a la vez retrospectivo. Por un lado, Foucault explica las modificaciones y los desplazamientos teóricos que tuvo que afrontar para abordar la cuestión del sujeto. Por otro, a la luz de estos desplazamientos, ofrece una visión de conjunto de todos sus trabajos. En este contexto aparece por primera vez, entre los textos publicados hasta este momento, la expresión "juegos de verdad". Luego de haberlos estudiado en el orden del saber y en el orden del poder, Foucault se propone ahora "estudiar los juegos de verdad en la relación de sí mismo consigo mismo" (**HS2**, 12). • "El término 'juego' puede inducir a error; cuando yo digo 'juego', refiero a un conjunto de reglas de producción de la verdad. No es un juego en el sentido de imitar o hacer la comedia de...; es un conjunto de procedimientos que conducen a determinado resultado, que no puede ser considerado, en función de sus principios y de sus reglas de procedimiento, como válido o no, vencedor o perdedor" (**DE4**, 725).

POLÍTICA DE LA VERDAD. Para Foucault, toda sociedad tiene su propia política y su propia economía política de la verdad (**DE3**, 112). Respecto de la segunda, distingue cinco características históricamente importantes: 1) está centrada en el discurso científico y en las instituciones que lo producen; 2) está sometida a una constante incitación política y económica; 3) es objeto de difusión y consumo; 4) es producida y distribuida bajo el control dominante de grandes aparatos políticos y económicos, y 5) es la puesta en juego del debate político y de las luchas sociales (**DE3**, 112-113). A propósito de la relación entre la política y la verdad o, de forma más general, entre el poder y la verdad, Foucault circunscribe su concepción de la verdad mediante cinco proposiciones: 1) "por 'verdad' hay que entender un conjunto de procedimientos reglados para la producción, la ley, la distribución, la puesta en circulación y el funcionamiento de los enunciados"; 2) "la 'verdad' está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la sostienen, y a los efectos de poder que ella induce y que la acompañan"; 3) "este régimen [de la verdad] no es simplemente ideológico; ha sido una condición de la formación y el desarrollo del capitalismo"; 4) "el problema político esencial para el intelectual no es criticar los contenidos ideológicos ligados a la ciencia o hacer que su práctica científica esté acompañada por una ideología justa, sino saber si es posible constituir una nueva política de la verdad", y 5) "no se trata de liberar la verdad de todo sistema de poder, lo cual sería una quimera porque la verdad es en sí misma poder, sino de separar el poder de la verdad de las formas de hegemonía (sociales, económicas, culturales)" (**DE3**, 113-114).

VERDAD-DEMOSTRACIÓN/VERDAD-ACONTECIMIENTO. En *Le Pouvoir psychiatrique*, Foucault esboza las grandes líneas de una historia de la verdad, oponiendo la verdad como demostración a la verdad como acontecimiento. Por un lado, el saber científico supone que existe la verdad por todas partes, en to-

do instante, que cualquier persona, dotada de los instrumentos necesarios, puede descubrirla y acceder a ella (**PP**, 236). Por otro lado, plantea una concepción de la verdad más arcaica que la anterior. En este caso, la verdad aparece como dispersa, discontinua, interrumpida. Se manifiesta sólo en determinados lugares (Delfos, por ejemplo, en la Antigüedad) y en determinados momentos. Se trata de una verdad que tiene su geografía y su calendario. En lugar de un sujeto universal, esta verdad tiene sus personajes privilegiados: los profetas, los adivinos, los inocentes, los locos, los sabios. No es una verdad universal, sino, más bien, un acontecimiento; además, es necesario provocarla. No nos encontramos, en este sentido, con la serenidad receptiva del conocimiento, con la contemplación de lo ya dado, sino con el enfrentamiento, con la estrategia. Acceder a la verdad no es cuestión de método, sino de poder (**PP**, 237-238). La tarea de la arqueología del saber es mostrar que la verdad-demostración es sólo un episodio en la historia de la verdad-acontecimiento. Por ello, la genealogía del conocimiento es necesariamente la otra cara de la arqueología (**PP**, 238-239). • Ahora bien, a propósito de lo que puede denominarse la "globalización de la verdad-demostración", Foucault quiere mostrar cómo la verdad-acontecimiento ha permanecido en Occidente. Este es el caso de las formas jurídicas y de las prácticas médicas desde Hipócrates hasta el siglo XVIII (**PP**, 239-242). Para nuestro autor, dos procesos llevaron a la transformación de la verdad-acontecimiento en la verdad-demostración en la historia de las ciencias empíricas. Por un lado, el procedimiento político de la *investigación* (véase el artículo correspondiente). Por otro, un procedimiento inverso, los procedimientos de *enrarecimiento* (*raréfaction*) de los sujetos que pueden conocer la verdad. El sujeto universal de la verdad es, en definitiva, sólo un sujeto abstracto. El sujeto de hecho es calificado, construido, en y por las instancias institucionales: las universidades, las escuelas, los laboratorios, etc. • En varios artículos de este diccionario abordamos la cuestión de la verdad o, mejor, el análisis foucaultiano de los juegos de verdad.

RÉGIMEN DE VERIDICCIÓN. A propósito de la función del mercado en la formación de la racionalidad gubernamental moderna, en la segunda clase del curso *Naissance de la biopolitique*, Foucault presenta una recapitulación de su trabajo. De acuerdo con ella, lo que ha tratado de hacer, desde la época de *Histoire de la folie à l'âge classique*, es una historia de los regímenes de veridicción acoplada a una historia del derecho (**NB**, 36). En el caso de la locura, por ejemplo, se trataba de mostrar el surgimiento de la psiquiatría a partir de las instituciones de encierro, que se articulaban mediante mecanismos jurisdiccionales. En el caso de las instituciones penales, de mostrar cómo estas, ligadas desde un principio a los mecanismos jurisdiccionales, desarrollaron una determinada práctica veridiccional. Esta misma función es la que ha desempeñado el mercado en la formación de la "gubernamentalidad" moderna. "La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con cuáles efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación que remite a determinadas reglas de verificación y de falsificación" (**NB**, 37). • En *Le Courage de la vérité*, su último curso en el Collège de France (1984), Foucault compara cuatro figuras del decir verdadero en la Antigüedad, a fin de distinguir la primera de las otras tres: la parresia, la profecía, la sabiduría y la técnica. Mientras que el profeta no habla en su nombre, sino en el de otro, busca entablar una especie de mediación entre presente y futuro, y nunca se expresa con total claridad, sino, más bien, enigmáticamente; el parresiasta, en cambio, habla en su nombre, se refiere a lo que son en ese momento quienes lo escuchan y expone claramente la verdad (**CV**, 16-17). La figura del sabio remite a una verdad recibida por tradición acerca del ser del mundo y de las cosas que suceden. Es una figura ligada al silencio y a la distancia, incluso al retiro de la vida pública. El parresiasta no mantiene distancia y, en cambio, corre el riesgo de decir toda la verdad; no le revela a su interlocutor quién es, sino que lo ayuda en su propio reconocimiento (**CV**, 18-19). Es necesario tomar el término "técnica" con el sentido y el alcance que posee en el griego clásico (*tekhne*). Así, Platón habla de "técnicos" refiriéndose al médico, al músico,

al director de un gimnasio, etc., es decir, a quienes poseen un determinado saber hacer que han recibido y, además, deben transmitir. En términos más actuales, esta figura del decir verdadero corresponde a la del profesor, el enseñante. El parresiasta se distingue del técnico o del profesor en que estos dos no corren ningún riesgo por el hecho de transmitir el saber que han recibido; al contrario, esta actividad los une y vincula con aquel o aquellos que reciben el saber que les comunican. • Cada una de estas cuatro figuras del decir verdadero, de la veridicción, implica personajes diferentes (el profeta, el sabio, el técnico, el parresiasta), formas diferentes de la palabra (enigmática, apodíctica, demostrativa, polémica) y también dominios diferentes (el destino, el ser, la *tekhne*, el *ethos*) (**CV**, 25, 27).

PREDICACIÓN, UNIVERSIDAD. En la Antigüedad, los modos de decir verdadero de la sabiduría y de la parresia se entrelazaron y dieron lugar a una forma filosófica del decir verdadero. Más adelante, en la Edad Media, las figuras del profeta y del parresiasta se acoplaron en la figura del predicador; y las del sabio y el profesor, en la del maestro universitario. "Me parece que la Predicación y la Universidad son instituciones propias del Medioevo, en las cuales vemos agruparse, de dos en dos, las funciones de las que les he hablado y que definen un régimen de veridicción, un régimen de decir verdadero muy diferente de aquel que se podía encontrar en el mundo helenístico y grecorromano, donde la parresia y la sabiduría estaban, más bien, combinadas" (**CV**, 29).

DISCURSO FILOSÓFICO, REVOLUCIONARIO Y CIENTÍFICO. En la época moderna, la forma del decir verdadero del profeta ha sido asumida por el discurso revolucionario; la modalidad del sabio, por el discurso filosófico; la modalidad técnica, por el discurso científico (**CV**, 29-30).

ONTOLOGÍA DEL "DISCURSO DE VERDAD" (*DISCOURS DE VÉRITÉ*). Una ontología de los "discursos de verdad" debe plantearse tres cuestiones: 1) ¿cuál es la función propia de un determinado discurso desde el momento en que introduce un determinado juego de verdad?; 2) ¿qué modo de ser confiere este discurso a lo real?; 3) ¿qué modo de ser impone este discurso al sujeto de su enunciación? (**GSA**, 285). Esta ontología implica considerar el discurso como una práctica, concebir la verdad a partir de los juegos de veridicción y considerar toda ontología como una ficción (**GSA**, 285-286).

VERIDICCIÓN, GUBERNAMENTALIDAD, PRÁCTICA DE SÍ MISMO. Mediante el análisis de las prácticas en las cuales el sujeto dice la verdad sobre sí mismo (el penitente y el confesor, el dirigido y el director de conciencia, el enfermo y el psiquiatra, el paciente y el psicoanalista) Foucault arriba a la noción de parresia. En este sentido, el estudio de la parresia puede ser visto como una prehistoria de estas prácticas (**CV**, 9). Pero la parresia, antes de ser una práctica de subjetivación, de constitución del sí mismo a partir y a través del decir verdadero sobre sí mismo, ha sido una práctica política. Como tal, fue objeto de estudio en el curso de 1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*. Esta raíz política de una práctica que terminó siendo una de las principales formas del modo en que el sujeto, en Occidente al menos, se constituye a sí mismo, le permite a Foucault recapitular todo su recorrido intelectual. Pues, al analizar las formas de subjetivación (más precisamente, la relación entre sujeto y verdad, tema del curso en el Collège de France de 1981 "Subjectivité et vérité"), remite a la problemática de la gubernamentalidad, de la que se había ocupado los años precedentes. "Me parece que, al examinar la noción de parresia, podemos ver cómo se entrelazan el análisis de los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí. En el fondo, es lo que siempre he tratado de hacer" (**CV**, 10). Este análisis implica una serie de desplazamientos respecto de temas tradicionales del campo de la filosofía: del tema del conocimiento al de la veridicción, del problema de la dominación al de la "gubernamentalidad", de la cuestión del individuo al de las prácticas de sí. • Para la relación sujeto/verdad, véanse: *Antigüedad*, *Ars erotica*, *Ascesis*, *Confesión*, *Cristianismo*, *Cuidado*, *Descartes*, *Deseo*, *Erótica*, *Parresia*. Para la relación castigo/producción de la verdad, véase: *Cuerpo*. Para los juegos de verdad, véanse: *Edipo*, *Examen*, *Investigación*, *Voluntad de saber*.

Vérité [5098]: **1954** [31] **DE1**: 70, 75, 78, 82-83, 85-86, 92, 106, 110, 114, 118. **MMPE**: 29, 36, 54, 58, 79, 87, 110. **1957** [26] **DE1**: 120, 138-139, 143-144, 149, 152-154, 156-157, 159-163, 165-166, 169-171. **1961** [575] **HF**: 22, 26, 29-32, 37, 39, 41-42, 46-47, 49-52, 54, 56, 58-64, 67-68, 70, 86, 111-113, 120, 135, 138-139, 141, 143, 158, 166, 168, 183, 187-188, 200-201, 206-210, 215, 218, 221-223, 225, 227, 233, 239, 242-246, 251-253, 255-256, 264-266, 270, 290, 296-297, 300, 302-304, 307-309, 311-317, 319-320, 322-324, 326, 330, 337, 341-343, 345, 350-351, 384, 405-407, 411, 413, 415-421, 423, 426-428, 434-441, 450, 457, 459-460, 464-465, 467, 469, 471-472, 475-476, 485, 489-490, 499, 523, 532, 538, 542-546, 548-552, 555, 560-562, 565-567, 571-572, 574-576, 578, 584-586, 588, 590-591, 595-598, 600, 607, 610, 612, 614-615, 617-619, 633-638, 640-644, 646, 648-649, 651-654, 656-657, 661-663. **IAK**: 13, 23, 25, 32, 40-41, 43, 45, 54, 56-59, 65-67, 73, 75, 77-78. **1962** [43] **DE1**: 172-173, 175-180, 185, 192, 194, 200, 204, 210, 217, 219, 226-227. **MMPS**: 29, 36, 54, 58, 76, 79, 82, 88-89, 91, 98, 102-103. **1963** [145] **DE1**: 231-234, 237, 240, 242, 247-248, 263, 269-270, 279. **NC**: IX-X, XII 12, 2, 4, 6, 8, 16, 34, 37-39, 42, 48-49, 51, 54-56, 58-60, 63-65, 68, 70, 79, 90-95, 100, 104, 108-112, 115-117, 120-122, 126, 139, 143, 145-149, 156, 158, 161-162, 164, 169-170, 176, 178, 193, 200, 203. **RR**: 14, 28-29, 36, 67, 77, 102, 112, 118, 145, 197, 205, 208. **1964** [33] **DE1**: 305, 307, 311, 315, 328, 330, 332, 337, 347, 358, 362, 378, 393, 405, 412-415, 420. **1965** [102] **DE1**: 446, 448-464. **1966** [94] **DE1**: 497, 511-513, 518-520, 523, 525, 538-539. **MC**: 49, 51-52, 54-56, 61-62, 70, 83-84, 88, 94-95, 109, 111, 133, 142, 150, 158, 204, 217, 221, 223, 230, 252, 272-273, 275, 311, 322, 324, 328, 330-334, 338, 342, 344, 347, 352-353, 387. **1967** [13] **DE1**: 568, 572, 596, 600, 606, 616. **1968** [14] **DE1**: 626-627, 629-630, 642, 647-648, 686, 711, 714, 731. **1969** [49] **AS**: 13, 45, 62, 68, 70, 77, 81, 108, 118-119, 121, 130, 146, 155, 158, 162-163, 168, 179, 184, 189, 196-197, 202, 237, 239-240, 248, 252, 265, 268. **DE1**: 739, 741, 754, 756, 762, 765, 777, 782, 789, 800, 811. **1970** [52] **DE2**: 7, 28-29, 67, 77, 79, 94, 96, 110-112, 129-133. **1971** [613] **DE2**: 138-142, 146, 149, 151, 153, 155-156, 165-166, 171, 191, 226, 238, 242-244. **LVS**: 3-4, 6-8, 10, 19-20, 22-38, 40, 42, 44, 47-48, 51, 55, 61-79, 81-91, 93-95, 97-98, 102-106, 109, 111-112, 114-115, 123-124, 136-139, 146, 148-149, 157-159, 173, 177-180, 182, 184-190, 192, 195, 199-202, 205-213, 241, 245-246, 249, 252. **OD**: 12-22, 29, 33, 47-48, 50-51, 53-54, 64, 79. **1972** [40] **DE2**: 246, 254, 258, 260-261, 289, 294-295, 308-309, 315, 319, 341, 346, 348-349, 366-368, 383, 391. **1973** [9] **DE2**: 395-396, 403, 414-415, 420, 429, 434. **1974** [546] **DE2**: 479-482, 501, 508, 538-541, 543, 547-548, 550, 552-553, 555-561, 563, 567, 569-571, 573-577, 581-588, 601, 626, 628-630, 632-635, 637, 639, 644, 647, 650, 657, 675-684, 686. **PP**: 8, 10, 12-13, 15, 21, 27-29, 33-37, 41-42, 87-88, 91, 95, 103, 107, 121, 123, 130-139, 143, 150, 156-161, 170, 174, 183-185, 188-189, 196, 202-203, 233-243, 245-251, 255-258, 262, 265, 267, 269, 275, 287, 293, 306-307, 318, 324-325. **1975** [181] **AN**: 3, 7-9, 11, 14, 25-26, 79, 111, 120-121, 128, 145-148, 195, 212, 291. **DE2**: 690, 693-698, 752, 781, 790, 795, 810-811, 814, 816. **SP**: 11, 24, 27, 39-50, 59-60, 69-70, 99-100, 104, 183, 187, 196, 198-199, 213, 226, 228, 240, 255, 260, 263-264. **1976** [232] **DE3**: 8-9, 11, 29-31, 73, 75, 77-78, 90, 101-105, 109, 111-114, 127-128. **HS1**: 10, 12, 14-15, 20, 71, 73-84, 86-89, 91-95, 97, 101-105, 128, 155, 170, 173, 206-208, 210. **IDS**: 21-23, 45-50, 63, 145-146, 152, 154, 159, 164-165, 185, 204, 207, 211-212. **1977** [144] **DE3**: 133-137, 140, 148, 154, 156, 158-160, 175-176, 193, 228, 230, 236, 249, 251-252, 256-258, 261, 263, 266, 278, 288, 312, 315-320, 326, 331-332, 361, 404, 406-408, 411, 414, 419, 423-424. **1978** [171] **DE3**: 435-436, 441-442, 459, 474, 488-489, 499-500, 537, 539-540, 549, 556-557, 564-565, 571-572, 584, 600, 602, 615, 633-634, 658, 661, 675, 691, 712-713. **STP**: 5-6, 16, 122, 136, 151, 163, 167, 170-171, 177, 180, 183-188, 192, 204-205, 208, 216, 224, 229, 231, 235-237, 240-241, 254-255, 261-262, 267, 279, 281-283, 288, 363-364. **1979** [90] **DE3**: 752-753, 788, 791, 795, 805, 822. **NB**: 3, 19-22, 24-26, 29, 31-34, 36-40, 50, 53, 94, 113, 269, 289, 293, 313, 315-316. **1980** [57] **DE4**: 19, 27, 29-30, 40-41, 43-47, 54-57, 74, 82, 98, 110, 118-119, 125-126, 129. **1981** [35] **DE4**: 141, 147-148, 152, 157, 163, 169, 171-172, 176-178, 213. **1982** [411] **DE4**: 227-229, 236, 254, 256-257, 307, 327, 361-362, 364. **HS**: 3-5, 7-8, 15-21, 26-32, 41, 46-48, 60-61, 75-76, 94, 100, 114, 120, 135,

141, 165, 171-173, 179-184, 201, 209, 216, 223, 226-227, 232-233, 240, 243, 245, 250, 256, 264, 278-279, 283, 295, 298, 302-305, 311, 314, 316-318, 321-323, 328, 331-334, 338, 340, 342, 344-348, 350-353, 355, 362-367, 370-371, 373-374, 377, 383-384, 387-393, 398, 425, 432-433, 435, 437, 441-442, 444, 454, 459-460, 463-464, 467-469. **1983** [562] **DE4**: 367, 392-393, 402-403, 406-408, 410-412, 417-418, 420-422, 429, 442-445, 450-451, 470, 494, 504-505, 524, 535-537, 541-543, 545, 552, 554-555. **GSA**: 4, 8, 22, 47, 49-52, 54-56, 60-68, 76-89, 91, 98, 100-102, 105-115, 117-119, 123-124, 126-127, 129-130, 132-135, 140-142, 144, 146-148, 150, 153, 155, 157-158, 160-161, 164-166, 171-174, 178-181, 184, 189-192, 196, 202, 208, 237, 241, 246, 258-259, 261, 265, 271, 278, 280, 282-291, 293-298, 301, 303-305, 307-309, 311-312, 314-316, 319-321, 324, 326, 329-331, 335-337, 341-343. **1984** [763] **CV**: 3-5, 7-20, 22-25, 27-28, 38-40, 44-45, 54-57, 60, 63-65, 68-74, 76, 78-86, 93, 96-97, 100, 104, 115-117, 122, 129, 139, 141, 145-146, 150, 152, 154-156, 158-162, 166-175, 184-185, 188, 192, 199-202, 204-208, 210, 213, 215-218, 226-227, 252, 263, 268, 274, 279, 281-290, 293-294, 296-300, 302-304, 307-311. **DE4**: 570-571, 580, 591-592, 595-596, 617-618, 624, 626-628, 630, 632-634, 642, 646, 649, 656-659, 666, 668-669, 675, 678, 687, 697-699, 703, 706, 708-709, 713, 715, 717-719, 723-727, 730-731, 733-734. **HS2**: 11-15, 17, 26-27, 30, 39, 41, 44, 91, 99, 102-103, 106-107, 178, 210, 251-253, 258-269, 276-278. **HS3**: 25, 85, 160, 166-168, 185-186, 223, 232, 234, 255-257, 259. **1985** [13] **DE4**: 769-771, 775-776. **1988** [54] **DE4**: 777, 782-784, 787, 796-800, 803-805, 807-808, 810, 812-814, 817, 824.

voluntad de saber

El curso en el Collège de France de los años 1970-1971, *Leçons sur la volonté de savoir*, tiene por objeto el estudio de lo que Foucault denomina una "morfología de la voluntad de saber" (**LVS**, 3), en particular, de las formas en que terminó inscribiéndose o subordinándose al conocimiento y a la verdad. Esta subordinación ha dado lugar, según sus propias palabras, al "dilema kantiano": "¿cómo conocer el conocimiento fuera del conocimiento?" (**LVS**, 26). El propósito de Foucault, al estudiar la morfología de la voluntad de saber, es responder esta pregunta y, así, abrir el camino para un análisis histórico del saber diferente del que suelen emprender los historiadores de la filosofía y de las ciencias, donde el conocimiento y la verdad son los conceptos guía. Foucault, en cambio, entiende por saber "lo que es necesario arrebatar a la interioridad del conocimiento para encontrar ahí el objeto de un querer, el fin de un deseo, el instrumento de una dominación, lo que está en juego en una lucha" (**LVS**, 18). Por ello, *Leçons sur la volonté de savoir* podría ser considerado un curso bisagra en el pensamiento de Foucault. El carácter material del discurso, que ya había salido a la luz en *L'Archéologie du savoir*, adquiere en este su dimensión propiamente genealógica.

ARISTÓTELES. Foucault comienza con un examen detallado del texto inicial de la *Metafísica*, donde Aristóteles sostiene que el deseo de conocer es natural para todos los hombres. Este texto, que ha sido determinante para la cultura occidental, por un lado, sanciona la subordinación del saber al conocimiento y a la verdad, de tal modo que el cuerpo y el deseo (desde donde inicialmente había partido el Estagirita al sostener que el placer de las sensaciones es la prueba de la naturalidad del conocimiento) son dejados de lado. Por otro lado, al subordinar el saber al conocimiento y a la verdad, una serie de saberes son, al mismo tiempo, excluidos: el saber trágico (saber que mata y enceguece), el saber de los sofistas (objeto de un aprendizaje convertido en mercancía) y el saber platónico de la reminiscencia (**LVS**, 16-17). En la argumentación aristotélica, la verdad, sostiene Foucault, asegura el paso del deseo al conocimiento, funda la anterioridad del conocimiento respecto del deseo y hace posible la identificación del sujeto del deseo y del conocimiento (**LVS**, 24). Al modelo aristotélico, Foucault opone el modelo nietzscheano, donde el saber es un acontecimiento en la superficie de procesos que no son del orden del conocimiento (**LVS**, 31).

LOS SOFISTAS. Más adelante en la *Metafísica*, consecuente con la afirmación de la natura-

lidad del conocimiento, remitiendo como prueba al placer que pueden producir las sensaciones inútiles, Aristóteles elabora una historia de la filosofía que puede considerarse como paradigmática respecto del modo de encarar la historicidad del saber. Ella es posible, en efecto, por la función que desempeña metodológicamente la noción de verdad. De acuerdo con el sistema aristotélico de las causas, la verdad es la causa eficiente, material, formal y final de la historia de la filosofía: es ella la que produce el movimiento de la filosofía, ella es su contenido, su relación con ella es la que constituye a la filosofía como tal y es hacia ella hacia donde se dirige (**LVS**, 33-34). Dicho de otra manera, en la historia de la filosofía, uno siempre se mueve dentro de la filosofía misma, en la interioridad de la verdad. Ahora bien, respecto de esta interioridad, los sofistas quedan fuera: representan la exterioridad pura. El discurso de los sofistas, en efecto, no está constituido, para Aristóteles, por argumentos falsos, sino por falsos argumentos. Sus discursos son, simplemente, argumentos aparentes, no reales. Esto se debe a que los sofistas se mueven en la dimensión material del discurso. No se trata simplemente de que las palabras sean escasas en relación con los seres y, por lo tanto, den lugar, entre otros, al juego de las homonimias, sino propiamente de la materialidad del discurso. Según Foucault, está en juego una cuádruple materialidad del discurso: lineal (la sucesión de palabras y sus posibles desplazamientos), serial (la inscripción en el conjunto de discursos anteriores), "acontemencial" (el hecho de que algo ha sido dicho) y agónica (el hecho de remitir a luchas y rivalidades) (**LVS**, 46, 58). En definitiva, "el sofista no se apoya en la estructura elemental de la proposición, sino en la existencia del enunciado", en sus condiciones materiales de existencia (**LVS**, 59). Las palabras son como cosas y, por lo tanto, no pueden establecer con las otras cosas una relación de significación. De este modo, por un lado, el funcionamiento de los sofismas se asemeja al juramento y al nexo jurídico entre una declaración y el sujeto que la emite. Por otro, da lugar a un juego de lucha y enfrentamiento. La oposición fundamental no es verdadero/falso, sino vencedor/vencido. En última instancia, para un sofista, se trata de defender su discurso, de poder mantenerlo materialmente contra los embates de quien se le opone, no de alcanzar la verdad. • En el otro extremo del discurso sofístico, el logos apofántico busca establecer la relación del ser con la idealidad. La exclusión de la materialidad, la soberanía acordada a la relación entre el significante y el significado y el privilegio concedido al pensamiento son, para Foucault, solidarios de esta operación que ha establecido los fundamentos de la ciencia y de la filosofía en Occidente (**LVS**, 66).

LAS FORMAS JURÍDICAS DE LA VERDAD. Luego de contraponer el modelo apofántico aristotélico al modelo discursivo de los sofistas, Foucault retrocede para mostrar el lugar de emergencia de la noción de verdad. El análisis se dirige, entonces, a las transformaciones que sufrió en Grecia la práctica judicial. El punto inicial de este proceso son las disputas judiciales entre los guerreros homéricos; el estado final, las formas jurídicas de la época de Demóstenes. Se trata de un proceso que va, entonces, del siglo VIII-VII al siglo IV. En el punto inicial, la verdad no es del orden de lo que se dice; se sitúa, más bien, en una dimensión agónica: los contendientes aceptan, mediante juramento, enfrentar la potencia de los dioses (en particular, la de Zeus), que, por su parte, no están sometidos a la verdad (**LVS**, 73-74). La verdad, en este sentido, no es algo que deba o exija ser verificado, sino algo que se jura por los dioses. En la Grecia clásica, en cambio, la palabra verdadera es del orden del testimonio. Ahora bien, ya en Hesíodo, en la oposición entre *dikazein* y *krinein*, vemos cómo va tomando forma la distancia entre estas dos diferentes formas jurídicas de la verdad. En la práctica judicial que expresa el verbo *dikazein*, la verdad sigue siendo del orden del juramento; pero ya no se trata sólo de someterse a la memoria futura de los dioses, sino también a la memoria presente de las leyes que poseen los reyes o, en todo caso, una determinada clase. Por ello, además de enfrentar a los dioses, los contendientes, al jurar la verdad, se enfrentan entre ellos. De esta manera, la victoria estará determinada por la posición social y la riqueza de estos, y por los favores o dones que puedan brindar a quienes aplican una ley

confiada a la memoria de una clase. En la práctica que expresa el verbo *krinein*, en cambio, es el juez quien presta juramento y quien decide; pero su decisión está sometida a una ley escrita. En este ámbito del *krinein* aparece la noción de lo justo (*dikaion*) vinculada a la ley como *nomos*. De este modo, se evita que mediante la práctica de jurar la verdad se cometa injusticia. La práctica judicial se entrelaza, así, con el discurso político del ejercicio de la soberanía y con el discurso del saber del orden del mundo y de la medida (**LVS**, 93). Foucault analiza, en este contexto, una serie de desplazamientos sobre los que se apoya la decisión del juez: lo que está en juego ya no es la ley concebida como *thesmós*, la memoria de las leyes, sino una ley escrita (*nomos*); la verdad-desafío cede su lugar a la verdad-saber; la soberanía de los dioses es desplazada por la soberanía política (**LVS**, 103-104). Más adelante en esta serie de transformaciones, la relación entre lo justo y lo verdadero sufrirá un nuevo desplazamiento. El saber de lo justo se disociará del aparato del Estado y del ejercicio directo del poder político. De este modo, no sólo la verdad-desafío-enfrentamiento será dejada de lado, sino también la verdad-poder característica de los regímenes políticos orientales que inspiraron las transformaciones griegas. Este abandono y este desplazamiento hacia la verdad-saber de lo justo, del orden y de la medida tiene lugar en el contexto de las transformaciones políticas y sociales de los siglos VII y VI: empobrecimiento de las clases más pobres, transformaciones del ejército con la aparición de los hoplitas, formación del artesanado, nuevas formas de organización política. El establecimiento de lo justo responde, entonces, a la necesidad de establecer nuevas formas de distribución y de ordenamiento del poder y de la riqueza. Para ello, han sido necesarios la aparición de la moneda, el establecimiento de leyes escritas y la formación de un aparato judicial inspirado en un modelo religioso (**LVS**, 123).

LA MONEDA (*NOMISMA*), LA LEY (*NOMOS*), NUEVAS PRÁCTICAS JURÍDICAS Y RELIGIOSAS. En lo que concierne a la instauración de la moneda, Foucault toma distancia de la interpretación tradicional según la cual su origen se explica por las razones comerciales del intercambio y, en este sentido, es un signo de las cosas que funcionaría en términos similares a los fetiches. Desde su punto de vista, al menos en relación con la instauración de la moneda en Grecia, el registro económico se cruza con el religioso. A través de la moneda, los mecanismos rituales del sacrificio se convierten en una práctica social que busca resolver los conflictos de clase (**LVS**, 130). Por ello, más que como un signo, funciona como un simulacro (**LVS**, 131). La moneda es el instrumento de medida que, al evitar el exceso, permite mantener el orden en la ciudad con una nueva distribución del poder en el orden religioso, económico y político. De este modo, sirve para establecer la relación entre lo justo y lo verdadero, determinando, por ejemplo, el valor de una deuda. • También la interpretación foucaultiana del *nomos*, en oposición al *thesmós*, toma distancia de posiciones habitualmente aceptadas. En efecto, para Foucault, lo fundamental no radica en su carácter escrito --que, por otro lado, eventualmente podía no serlo--, sino en el hecho de que rompe el nexo que existía entre la oralidad del *thesmós* y la "fulguración del evento" en el que se ejercía la justicia, y se desvincula del ejercicio personalizado del poder (**LVS**, 145). El *nomos* busca garantizar la igualdad ante ley de los ricos y de los pobres. Aparece de este modo, subraya Foucault, una noción absolutamente nueva: la polis, la ciudad-Estado, donde todos los ciudadanos tienen el poder. En consecuencia, el poder ya no es patrimonio exclusivo de algunos y padecido por otros, sino que aparece como "lo que se ejerce puntualmente e instantáneamente en los gestos, en las palabras, en las órdenes o en las formas ritualizadas de recaudación" (**LVS**, 153). Esta distribución del poder, sin embargo, sirve para mantener una determinada atribución de las riquezas; por ello, Foucault sostiene que la moneda, finalmente, sirve como instrumento para ocultar la distancia entre el orden político y el orden económico o, más propiamente, la dependencia de la política respecto de la economía. • Con la instauración de la moneda y del *nomos*, la ley escrita, se anudan, como vemos, nuevas relaciones entre el poder y la verdad. Lo mismo ocurre con la superposición entre lo jurídico y lo religioso, entre crimen e impureza. A diferencia de cuanto

sucedía en la Grecia arcaica, a través de los cambios que se producen entre los siglos VII y VI, el establecimiento de la verdad se convertirá en una condición necesaria para los ritos de purificación. Será necesario, entonces, establecer cuáles han sido los hechos y quién es el impuro. No basta, como antes, con enfrentarse a los dioses mediante el juramento. De este modo, el registro de lo puro y de lo impuro se distribuirá según la separación entre lo verdadero y lo no verdadero. Pero este no es el único vínculo entre impureza-crimen y verdad. El impuro, el criminal, es, por su parte, el que desconoce la verdad del *nomos* (**LVS**, 180-181). Esta reorganización de las relaciones entre criminalidad, impureza y verdad tiene lugar, según el análisis detallado de Foucault, en la adaptación de las prácticas religiosas a las nuevas formas políticas de la polis. Por ejemplo: la integración de los cultos familiares en la religión de la ciudad. En relación con esta nueva configuración de las relaciones entre lo religioso, lo jurídico y lo político, Foucault vuelve, a propósito del criminal-impuro, sobre una tesis interpretativa que ya había sostenido, en *Histoire de la folie à l'âge classique*, acerca de la locura: "la práctica de la exclusión es constitutiva y no el resultado de la separación entre lo puro y lo impuro" (**LVS**, 173).

EL SABIO, EL PUEBLO Y EL TIRANO. En torno a las relaciones entre la verdad y esta nueva configuración religioso-jurídico-política se perfilan, según Foucault, las figuras del sabio, que conoce el orden de las cosas, del poder popular, que ignora el *nomos* y sigue sólo sus intereses, y del tirano, que oscila entre ambos (**LVS**, 183-184).

ACONTECIMIENTO. *Leçons sur la volonté de savoir* concluye, como señala su editor, de una manera abrupta, pues faltan algunas hojas en los archivos de Foucault. A ello se debe que el editor haya querido subsanar este hecho publicando, junto con las notas del curso, las conferencias sobre Nietzsche y sobre "el saber de Edipo". Este final abrupto no carece, sin embargo, de conclusión. Breves, a modo de observaciones, las conclusiones conciernen a la noción de acontecimiento discursivo. En primer lugar, señala Foucault, un acontecimiento es siempre una dispersión, una multiplicidad. "Por acontecimiento discursivo no entiendo un hecho que tendría lugar en un discurso, en un texto, sino un acontecimiento que se dispersa en las instituciones, en las leyes, en las victorias o en las derrotas políticas, en las reivindicaciones, en los comportamientos, en las revueltas, en las reacciones" (**LVS**, 187). La verdad aparece, entonces, como un efecto de las luchas en el nivel del discurso. Pero este efecto, observa Foucault en segundo lugar, no es del orden ni de la expresión ni del reflejo.

NIETZSCHE, CONOCIMIENTO, VERDAD. La conferencia sobre Nietzsche que el editor de la edición francesa coloca al final del curso de los años 1970-1971, originalmente dictada en 1971 en la Universidad McGill, en Canadá, es contemporánea de la publicación del célebre artículo "Nietzsche, la généalogie et l'histoire" en homenaje a Jean Hyppolite. Sus temas, además, están estrechamente vinculados: uno de sus ejes principales es la afirmación del carácter inventado del conocimiento, con la que Nietzsche se opone a la tesis aristotélica sobre la naturalidad del conocer. Ahora bien, mientras que en el artículo en cuestión la preocupación fundamental de Foucault es sacar a la luz el sentido de la tarea genealógica en relación con la cuestión del origen, en esta conferencia, tal como lo explicita el subtítulo, se trata de "cómo pensar la historia de la verdad sin apoyarse en la verdad" (**LVS**, 195). En primer lugar, retomando los textos nietzscheanos, Foucault muestra en qué sentido el conocimiento es una invención. El mundo, en efecto, es para Nietzsche esencialmente diferente: es un conjunto de relaciones siempre diferentes entre sí. El hecho de que el conocimiento haya sido inventado significa que a estas diferencias se les han impuesto, para agruparlas, el juego de las analogías y las semejanzas y, para nombrarlas, los signos. El sujeto aparece, entonces, como la voluntad, el principio de estas imposiciones. El objeto, por su parte, como el punto de aplicación de los signos, las marcas, las palabras. Por ello, el conocimiento, en Nietzsche, no es abordado a partir de la relación entre un sujeto (un *cogito*, una conciencia) y una cosa. En lugar de esta relación, nos encontramos con el juego de las

imposiciones, de los signos, de las interpretaciones. De este modo, subraya Foucault, el signo y la interpretación pueden ser pensados más allá de la fenomenología y del estructuralismo (**LVS**, 205). En segundo lugar, Foucault se ocupa de la noción de verdad en Nietzsche. Como el conocimiento, también esta fue inventada, y después de él, su raíz está también en la voluntad. Ya Platón y Kant habían sostenido esta relación constitutiva entre voluntad y verdad; también Heidegger, con su noción de apertura (**LVS**, 206). Lo que diferencia a Nietzsche es que esta relación no pasa por la libertad, sino por la dominación. La verdad es la violencia que la voluntad ejerce sobre el conocimiento: es un conocimiento deformado, dominado. Entre ellos existe una relación de *crueldad* y *destrucción*. "La voluntad de potencia es el punto de desintegración donde se separan y destruyen recíprocamente verdad y conocimiento" (**LVS**, 209-210). Véase: *Nietzsche*.

"EL SABER DE EDIPO". La historia de Edipo, según Foucault, no cuenta "el destino de nuestros instintos y de nuestro deseo", sino "la forma que Grecia dio a la verdad y a sus relaciones con el poder y la impureza". "No estamos sometidos a una determinación edípica en el nivel de nuestro deseo, sino en el nivel de nuestro discurso verdadero" (**LVS**, 185). Como a propósito de la moneda, y el *nomos* o el crimen-impureza, también respecto del *Edipo rey* de Sófocles Foucault presenta una lectura que se distancia de las lecturas corrientes, en este caso psicoanalíticas. En efecto, Edipo no es la figura del inconsciente o del desconocimiento, sino del saber excesivo, cuyo modelo, a punto de desaparecer, es el del saber de los monarcas orientales (**LVS**, 250). La tragedia de Edipo es leída como una confrontación entre diferentes saberes y entre diferentes procedimientos, religiosos y jurídicos, para establecer la verdad. Respecto de los saberes, las dos partes que, con el mecanismo del *symbolon*, se ajustan para producir la verdad son, por un lado, el saber de los dioses y, por otro, el saber de los esclavos, del pueblo. En el caso de los procedimientos para establecer la verdad, se encuentran la consulta del oráculo, el juramento purificatorio y la *enquête du pays* (la investigación entre los habitantes de una región) (**LVS**, 245). El saber de Edipo es el saber-poder del rey que, para escapar del saber de los dioses, del oráculo, recurre al saber de la gente; pero, de este modo, termina anulando su propio saber, pues en el saber testimonial del pueblo se confirma el contenido del oráculo. En otros términos, el saber de los dioses toma la forma de las leyes de la ciudad. Los *nomoi* de la polis son ahora el cuerpo visible de lo que los dioses han querido. De este modo, el rey, con su saber excesivo y transgresor, vuelto ciego, es condenado a escuchar, es decir, a obedecer. "No es pues la *ignorancia* o el *inconsciente* de Edipo lo que aparece en primer plano en la tragedia de Sófocles, sino, más bien, la multiplicidad de saberes, la diversidad de los procedimientos que los producen, y la lucha de los poderes que tiene lugar a través de su enfrentamiento. En *Edipo* hay una plétora de saberes. Demasiado saber" (**LVS**, 245).

* *Volonté de savoir* [143]: **1971** [45] **DE2**: 155-156, 240-242. **LVS**: 3-6, 18, 31, 38, 161, 163, 190. **OD**: 16, 18-19, 64-65. **1976** [20] **DE3**: 103, 136. **HS1**: 20-21, 74, 87, 98. **IDS**: 247. **1977** [21] **DE3**: 228, 230, 381-382. **1980** [5] **DE4**: 41. **1983** [14] **DE4**: 440, 444-447, 456.

Weber, Max (1864-1920)

Foucault inscribe su trabajo en la línea –que es la línea de Weber, entre otros– de la reflexión histórica acerca de nosotros mismos, del análisis histórico de las relaciones entre la reflexión y las prácticas en las sociedades occidentales (**DE4**, 814). Pero marca varias diferencias con respecto a Weber.

TIPO IDEAL. La categoría de *tipo ideal* es una categoría de interpretación histórica con la que el historiador vincula determinados datos, capta una esencia (del calvinismo o del capitalismo) a partir de principios generales que, si bien no están presentes en su pensamiento, permiten comprender el comportamiento de los individuos. Para Foucault, el análisis del aprisionamiento penal, de la psiquiatrización de la locura o de la organización de dominio de la sexualidad no es un análisis en términos de tipos ideales, por varias razones. Los esquemas racionales de la prisión o del hospital no son principios generales que sólo el trabajo interpretativo del historiador permitiría descubrir; son programas explícitos. La disciplina, por ejemplo, no es la expresión de un tipo ideal, sino la generalización y la vinculación de diferentes técnicas ordenadas en torno a objetivos locales (la enseñanza, el adiestramiento militar). Estos programas no pasan integralmente por las instituciones. "Programas, tecnologías, dispositivos; nada de todo esto es un tipo ideal" (**DE4**, 28).

ASCETISMO. Weber ha planteado la cuestión de saber a qué parte de sí mismo es necesario renunciar si se quiere adoptar un comportamiento racional y regular la conducta en función de principios verdaderos. Foucault ha planteado la cuestión inversa: "¿qué se debe conocer de sí mismo a fin de aceptar la renuncia?" (**DE4**, 784). Nuestro autor toma el término "ascetismo" en un sentido más general que Weber: no como moral de la renuncia, sino como ejercicio del sujeto sobre sí mismo (**DE4**, 709). Véase: *Ascetismo*.

ILUMINISMO. En Francia, es la historia de las ciencias la que ha servido de soporte a la cuestión filosófica del Iluminismo en la que se inscribe el proyecto de Max Weber (**DE4**, 766). A partir de este, la Escuela de Fráncfort y muchos historiadores de las ciencias buscan determinar cuál es la forma de racionalidad que se presenta como dominante y como modelo de la razón, para hacerla aparecer sólo como una de las formas posibles de la racionalidad (**DE4**, 449).

MARX. "Si Marx trató de definir y de analizar lo que, en pocas palabras, se podría llamar la 'lógica contradictoria del capital', el problema de Max Weber y lo que Max Weber introdujo, a la vez, en la reflexión sociológica, en la reflexión económica y en la reflexión política alemana, no es el problema de la lógica contradictoria del capital, sino el de la racionalidad irracional de la sociedad capitalista" (**NB**, 109).

Max Weber [50]: **1957** [1] **DE1**: 120. **1961** [1] **DE1**: 167. **1972** [1] **DE2**: 378. **1975** [1] **SP**: 302. **1976** [1] **IDS**: 19. **1978** [2] **DE3**: 432. **STP**: 255. **1979** [24] **DE3**: 823. **NB**: 86, 100, 105-106, 109, 124, 129-130, 132, 153, 168, 173, 182, 184, 186, 238. **1980** [2] **DE4**: 27. **1982** [1] **DE4**: 279. **1983** [7] **DE4**: 438, 440-441, 446-447. **GSA**: 22. **1984** [6] **DE4**: 562, 647, 655, 688, 709. **1985** [1] **DE4**: 766. **1988** [2] **DE4**: 784, 814.

zen

Véase: *Religión.*

Zen [63]: **1978** [60] **DE3**: 527, 592, 618-622, 624. **STP**: 228. **1982** [1] **HS**: 219. **1983** [2] **GSA**: 258, 299.

BIBLIOGRAFÍA DE MICHEL FOUCAULT

EDICIONES ORIGINALES Y VERSIONES EN ESPAÑOL

Con la finalidad de facilitar la localización de las referencias en la obra de Foucault en las diferentes ediciones francesas y sus correspondientes traducciones españolas, hemos elaborado, para cada obra, un cuadro de tres columnas: en la columna izquierda indicamos la paginación de la edición francesa utilizada; en la columna central, la sección, el capítulo o el artículo correspondiente; y en la columna derecha, la correspondencia con la paginación de la edición en español que sugerimos entre las disponibles. Las obras están ordenadas alfabéticamente de acuerdo con las abreviaturas utilizadas.

AN = *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, París, Gallimard-Seuil, 1999. Trad. española: *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

3	Clase del 8 de enero de 1975	15
29	Clase del 15 de enero de 1975	39
51	Clase del 22 de enero de 1975	61
75	Clase del 29 de enero de 1975	83
101	Clase del 5 de febrero de 1975	107
127	Clase del 12 de febrero de 1975	131
155	Clase del 19 de febrero de 1975	157
187	Clase del 26 de febrero de 1975	187
217	Clase del 5 de marzo de 1975	215
249	Clase del 12 de marzo de 1975	245
275	Clase del 19 de marzo de 1975	269

AS = *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1984. Trad. española: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

7	Introducción	9
29	I. Las regularidades discursivas	31
31	1. Las unidades del discurso	33
44	2. Las formaciones discursivas	46

55	3. La formación de los objetos	57
68	4. La formación de las modalidades enunciativas	69
75	5. La formación de los conceptos	76
85	6. La formación de las estrategias	86
94	7. Observaciones y consecuencias	95
103	II. El enunciado y el archivo	103
105	1. Definir el enunciado	105
116	2. La función enunciativa	116
139	3. La descripción de los enunciados	139
155	4. Rareza, exterioridad, acumulación	155
166	5. El *a priori* histórico y el archivo	166
175	III. La descripción arqueológica	175
177	1. Arqueología e historia de las ideas	177
184	2. Lo original y lo regular	184
195	3. Las contradicciones	195
205	4. Los hechos comparativos	205
216	5. El cambio y las transformaciones	216
232	6. Ciencia y saber	231
257	Conclusión	255

CUH = *Le Corps utopique. Les Hétérotopies*, París, Lignes, 2009.

7	El cuerpo utópico
21	Las heterotopías

CV = *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1984*, París, Gallimard-Seuil, 2008. Trad. española: *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

3	Clase del 1° de febrero de 1984. Primera hora	17
23	Clase del 1° de febrero de 1984. Segunda hora	39
33	Clase del 8 de febrero de 1984. Primera hora	49
54	Clase del 8 de febrero de 1984. Segunda hora	73
67	Clase del 15 de febrero de 1984. Primera hora	87
87	Clase del 15 de febrero de 1984. Segunda hora	109
109	Clase del 22 de febrero de 1984. Primera hora	131
131	Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora	155
145	Clase del 29 de febrero de 1984. Primera hora	169
163	Clase del 29 de febrero de 1984. Segunda hora	189
177	Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora	205
200	Clase del 7 de marzo de 1984. Segunda hora	231

213	Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora	243
231	Clase del 14 de marzo de 1984. Segunda hora	263
247	Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora	281
267	Clase del 21 de marzo de 1984. Segunda hora	303
281	Clase del 28 de marzo de 1984. Primera hora	317
296	Clase del 28 de marzo de 1984. Segunda hora	333

DE1 = *Dits et écrits*, v. I, París, Gallimard, 1994.

Existe en diferentes idiomas una traducción parcial de *Dits et écrits*. En español, con el título *Obras esenciales* y en tres volúmenes, se encuentran:

I. *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós, 1999.
II. *Estrategias de poder*, Barcelona, Paidós, 1999.
III. *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.

Sin pretender ser exhaustivos (nos limitamos a los textos a los que referimos con mayor frecuencia), cuando el texto no se encuentra incluido en *Obras esenciales*, pero existen una o varias traducciones españolas disponibles de él, o está incluido, pero existe otra versión disponible, indicamos la referencia bibliográfica con las siguientes abreviaturas:

CP	"La casa de la locura", en AA.VV., *Los crímenes de la paz*, México, Siglo XXI, 1977.
DP	*Un diálogo sobre el poder*, Madrid, Alianza, 1981.
EMSE	"El espíritu de un mundo sin espíritu", en Claire Briere y Pierre Blanchet, *Irán: la revolución en nombre de Dios*, México, Terra Nova, 1980.
HB	*Herculine Barbin, llamada Alexina B.*, Madrid, Revolución, 1985.
HLP	"La elección del sexo y el sexo actual", en George Steiner y Robert Boyers (comps.), *Homosexualidad: literatura y política*, Madrid, Alianza, 1982.
IP	*La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Tusquets, 1982.
MP	*Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.
NEP	*Esto no es una pipa: ensayo sobre Magritte*, Barcelona, Anagrama, 1981.
NFM	*Nietzsche, Freud, Marx*, Barcelona, Anagrama, 1970.
NGH	*Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
NH	*La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate*, Buenos Aires, Katz, 2007 [en coautoría con Noam Chomsky].
OP	"El ojo del poder", en Jeremy Bentham, *El panóptico*, Madrid, La Piqueta, 1979.
PA	*El pensamiento de afuera*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
SSSA	*Siete sentencias sobre el séptimo ángel*, Madrid, Arena, 1999.
SYP	"El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, México, UNAM, 1988.

THPH	*Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995.
TY	*Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1990.
VFJ	*La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1986.
VHI	*La vida de los hombres infames*, La Plata, Altamira, 1996.

En la columna derecha de nuestro cuadro, indicamos con números romanos el volumen de la edición de *Obras esenciales* y con números arábigos, las páginas correspondientes.

	1954	
65	Introducción [en Ludwig Binswanger, *Le Rêve et l'existance*]	I, 65
	1957	
120	La psicología de 1850 a 1950	
137	La investigación científica y la psicología	
	1961	
159	Prefacio [en Michel Foucault, *Historia de la locura en la Época Clásica*, 1961]	I, 121
167	La locura no existe sino en una sociedad	
170	Alexandre Koyré, *La Révolution astronomique: Copernic, Kepler, Borelli*	
	1962	
172	Introducción [en Jean-Jacques Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques Rousseau: Dialogues*]	I, 131
189	El "no" del padre	
203	El ciclo de las ranas	
205	Decir y ver en Raymond Roussel	
215	Un saber tan cruel	I, 149
	1963	
229	Sereno de la noche de los hombres. Sobre Rolf Italiaander	
233	Prefacio a la transgresión [en homenaje a Georges Bataille]	I, 163
250	El lenguaje al infinito	I, 181
261	Acechar el día que llega	I, 193
268	El agua y la locura	
272	Distancia, aspecto, origen	I, 249
285	Una "nueva novela" de terror	
	1964	
288	Noticia histórica, en Immanuel Kant, *Antropología en sentido pragmático*	
293	Sin título [posfacio a Gustave Flaubert, *La tentación de San Antonio*]	I, 215

326	La prosa de Acteón	I, 201
338	Debate sobre la novela	
390	Debate sobre la poesía	
407	El lenguaje del espacio	I, 263
412	La locura, la ausencia de obra	I, 269
421	¿Por qué se reedita la obra de Raymond Roussel? Un precursor de nuestra literatura moderna	I, 279
424	Sangran las palabras [sobre *La Eneida* de Pierre Klossowski]	I, 283
427	El *Mallarmé* de Jean-Pierre Richard [sobre *L'Universe imaginaire de Mallarmé* de J.-P. Richard, Seuil, 1962]	
437	La obligación de escribir	I, 287
	1965	
438	Filosofía y psicología	
448	Filosofía y verdad	
464	*Las meninas*	
	1966	
479	La prosa del mundo	
498	Michel Foucault, *Las palabras y las cosas* [entrevista de R. Bellour (*Les Lettres françaises*)]	
504	En búsqueda del presente perdido	
506	La trasfábula	I, 289
513	Conversación con Madeleine Chapsal	
518	El pensamiento del afuera	I, 297; PA
540	El hombre, ¿está muerto?	
545	Una historia que quedó muda	
549	Michel Foucault y Gilles Deleuze quieren devolver a Nietzsche su verdadero rostro [entrevista de C. Jannoud (*Le Figaro littéraire*)]	
552	¿Qué es un filósofo?	
554	Era un nadador entre dos palabras	
557	¿Mensaje o ruido?	
	1967	
561	Introducción general con G. Deleuze al t. V de *Œuvres philosophiques complètes*, de Friedrich Nietzsche	
564	Nietzsche, Freud, Marx	NFM
580	La filosofía estructuralista permite diagnosticar la "actualidad"	
585	Sobre las maneras de escribir la historia	
600	La *Gramática general* de Port-Royal	
601	¿Quién es usted, profesor Foucault?	
620	Las palabras y las imágenes	I, 321

	1968	
624	Las desviaciones religiosas y el saber médico	VHI, 13
635	Esto no es una pipa	NEP
651	Entrevista con Michel Foucault	
662	Foucault responde a Sartre [entrevista]	
669	Una puesta a punto de Michel Foucault	
670	Carta de Michel Foucault a Jacques Proust	
673	Respuesta a una pregunta	
696	Sobre la arqueología de las ciencias. Respuesta al Círculo de Epistemología	
	1969	
732	Introducción, en Antoine Arnauld y Claude Lancelot, *Gramática general y razonada*	
752	Conversación con Michel Foucault	
753	Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII	VHI, 21
766	Maxime Defert	
767	Ariadna se ha colgado	I, 325
771	Precisión	
771	Michel Foucault explica su último libro	
779	Jean Hyppolite. 1907-1968	
786	El nacimiento de un mundo	
789	¿Qué es un autor?	I, 329
821	Lingüística y ciencias sociales	
842	Títulos y trabajos [presentación para el concurso en el Collège de France]	

DE2 = *Dits et écrits*, v. II, París, Gallimard, 1994.

	1970	
7	Prefacio a la edición inglesa de *Las palabras y las cosas*	
13	Siete sentencias sobre el séptimo ángel	SSSA
25	Presentación a la edición francesa de las obras completas de Georges Bataille	
27	La biblioteca fantástica	
27	Discusión sobre una exposición de François Dagognet: "Cuvier" [en *Revue d'histoire des sciences et des leurs applications*]	
30	La situación de Cuvier en la historia de la biología	
67	La trampa de Vincennes	
74	Habrá escándalo, pero... [sobre Pierre Guyorat]	
75	*Theatrum philosophicum*	THPH
99	Crecer y multiplicar [sobre François Jacob]	

104	Locura, literatura, sociedad	I, 369
128	La locura y la sociedad	I, 361
	1971	
136	Nietzsche, la genealogía, la historia	MP, 7; NGH
157	Entrevista con Michel Foucault. Sobre *La arqueología del saber*	
174	Folleto. Manifiesto del GIP, 8 de febrero de 1971	
175	Sobre las prisiones [en *J'accuse*, n° 3, 15 de marzo de 1971, p. 26, Grupo de Información sobre las Prisiones]	
176	Investigación sobre las prisiones: rompamos los barrotes del silencio	
182	Conversación con Michel Foucault	II, 27
193	La prisión por todos lados	
195	Prefacio a *Enquête dans vingt prisons* [Encuesta en veinte prisiones]	
198	El artículo 15. El caso Jaubert	
199	Informes de la comisión de información sobre el caso Jaubert	
203	Percibo lo intolerable	
205	Un problema me interesa desde hace mucho tiempo, el del sistema penal	
209	Carta de Michel Foucault	
214	Las monstruosidades de la crítica	
223	Más allá del bien y del mal	MP, 31
236	El discurso de Toul	
239	Foucault responde [a G. Steiner]	
240	La voluntad de saber [resumen del curso en el Collège de France]	
	1972	
245	Mi cuerpo, este papel, este fuego	
268	Volver a la historia	
281	Respuesta a Derrida	
296	El gran encierro	
306	Los intelectuales y el poder	II, 105; MP, 77
316	Mesa redonda [entrevista]	II, 117
340	Sobre la justicia popular. Debate con los maos	MP, 45; DP
369	Los problemas de la cultura, un debate Foucault-Preti	
380	Las grandes funciones de la medicina en nuestra sociedad	
382	Entrampar la propia cultura	
383	Encuentro Verdad-Justicia, 1500 grenobleses acusan	
385	Una salpicadura de sangre o un incendio	
386	Las dos muertes de Pompidou	
389	Teorías e instituciones penales [resumen del curso en el Collège de France]	

	1973	
394	Prefacio, en S. Livrozer, *De la prison à la révolte* [De la prisión a la revuelta]	
399	Para una crónica de la memoria obrera	
401	La fuerza de escapar	
405	De la arqueología a la dinástica	II, 145
416	A modo de conclusión	
419	¿Un nuevo diario?	
420	En torno a *Edipo*	
421	El intelectual sirve para reunir ideas, pero su saber es parcial respecto del saber obrero	
423	Foucault, el filósofo, está hablando. Piensen	
425	Prisiones y motines en las prisiones	II, 159
433	El mundo es un gran asilo	
435	A propósito del encierro penitenciario	DP
445	Convocados a la P. J. [firmado junto con A. Landau y J.-Y. Petit]	
447	Primeras discusiones, primeros balbuceos: ¿la ciudad es una fuerza productiva o de antiproducción?	
452	Erradicados por enérgicas intervenciones de nuestra eufórica estadía en la historia, elaboramos trabajosamente las "categorías lógicas" [diálogo con G. Deleuze y F. Guattari]	
456	La sociedad punitiva [resumen del curso en el Collège de France]	VHI, 37
	1974	
471	De la naturaleza humana: *Justicia contra poder*	II, 57; NH
513	Sobre *La Seconde Révolution chinoise* [entrevista con K. S. Karol]	
515	*La Seconde Révolution chinoise* [segunda parte de la entrevista]	
518	París, Galería Karl Flinker, 15 de febrero de 1974. Presentación de los diseños de D. Byzantios	
521	Prisiones y asilos en el mecanismo del poder	
525	A propósito de la prisión de Attica	
536	Sexualidad y política	
538	La verdad y las formas jurídicas	II, 169; VFJ
646	Anti-retro	
660	Locura, una cuestión de poder	
664	Mesa redonda sobre la pericia psiquiátrica	
675	El poder psiquiátrico [resumen del curso en el Collège de France]	
	1975	
687	Prefacio en B. Jackson [*Leurs prisons. Autobiographies de prisonniers américains*]	

692	Carta en M. Clavel, *Ce que je crois* [Lo que yo creo]	
693	La casa de la locura	CP
698	Un bombero revela el secreto	
702	La política es la continuación de la guerra por otros medios	
704	¿Con qué sueñan los filósofos?	
707	La pintura fotogénica	
716	De los suplicios a las celdas	
720	En el banquillo	
725	La prisión vista por un filósofo francés	
731	La fiesta de la escritura	
734	La muerte del padre	
740	Entrevista sobre la prisión: el libro y su método	MP, 103
754	Poder y cuerpo	
760	Ir a Madrid	
763	A propósito de Marguerite Duras	
771	Asilos, sexualidad, prisiones	II, 283
783	Radioscopía de Michel Foucault [entrevista]	
802	Hacerse los locos	
805	Michel Foucault. Las respuestas del filósofo [entrevista]	
818	Sade, sargento del sexo	
822	Los anormales [resumen del curso en el Collège de France]	VHI, 61

DE3 = *Dits et écrits*, v. III, París, Gallimard, 1994.

	1976	
7	Una muerte inaceptable. El caso Mirval	
9	Las cabezas de la política	
13	La política de la salud en el siglo XVIII	II, 327
28	Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía	II, 313; MP, 111
40	¿Crisis de la medicina o crisis de la antimedicina?	II, 343; VHI, 67
58	Sobre *Histoire de Paul* [entrevista]	
63	Michel Foucault: crímenes y castigos en la URSS y en otros lados [entrevista]	
74	La extensión social de la norma	
79	El saber como crimen	
86	Michel Foucault, el ilegalismo y el arte de castigar [entrevista]	
89	Brujería y locura	
93	Puntos de vista	
94	Preguntas de Michel Foucault a *Hérodote*	
95	Biohistoria y biopolítica	
97	Conversación con Michel Foucault: *Moi, Pierre Rivière*	
101	Occidente y la verdad del sexo	

106	¿Por qué el crimen de Pierre Rivière?	
108	Han dicho de Malraux	
109	La función política del intelectual	
114	El regreso de Pierre Rivière	
123	El discurso no debe ser tomado como...	
124	"Hay que defender la sociedad" [resumen del curso en el Collège de France]	
	1977	
131	Prefacio a la obra anónima *My Secret Life*	
133	Prefacio [a la edición francesa de Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*]	II, 385
136	Sexualidad y verdad	
138	Prefacio a Mathieu Debard y Jean-Luc Hennig, *Les Juges kakis*	
140	Entrevista a Michel Foucault	
160	Clase del 7 de enero de 1976	
175	Clase del 14 de enero de 1976	
190	El ojo del poder	OP
207	Nacimiento de la medicina social	II, 363; VHI, 85
228	Las relaciones de poder penetran en los cuerpos	MP, 153
237	La vida de los hombres infames	II, 389; VHI, 121
253	El póster del enemigo público n° 1	
256	No al rey sexo	DP
269	Las mañanas grises de la tolerancia	
271	El asilo ilimitado	
275	París, Galería Bastida-Navazo, abril de 1977 [sobre el pintor Maxime Defert]	
277	La gran cólera de los hechos [sobre André Glucksmann]	
282	La angustia de juzgar	
298	El juego de Michel Foucault, entrevista sobre *Historia de la sexualidad*	
329	Una movilización cultural	
331	El suplicio de la verdad	
332	Encierro, psiquiatría, prisión	DP
361	¿Se va a extraditar a Klaus Croissant?	
366	Michel Foucault: "De ahora en más la seguridad está por encima de las leyes" [entrevista]	
368	El poder, una bestia magnífica	
383	Michel Foucault: La seguridad y el Estado [entrevista]	
388	Carta a algunos líderes de la izquierda	
390	La tortura es la razón	
399	Poder y saber	
415	Nos sentimos como una especie inmunda	
418	Poderes y estrategias	MP, 163; DP

	1978	
429	Introducción por Michel Foucault [en G. Canguilhem, *On the Normal and the Pathological*]	
443	La evolución de la noción de "individuo peligroso" en la psiquiatría legal del siglo XIX	III, 37
464	Diálogo sobre el poder [con estudiantes de Los Ángeles]	III, 59; DP
477	La locura y la sociedad	III, 73
499	Texto de contratapa de *Herculine Barbin, llamada Alexina B.*	
500	El Eugène Sue que yo amo	
503	Una erudición apabullante	
505	Alain Peyrefitte se explica... y Michel Foucault le responde	
506	La grilla política tradicional	
507	Atención, peligro	
508	La incorporación del hospital en la tecnología moderna	III, 97; VHI, 107
522	Sexualidad y política	
532	La sociedad disciplinaria en crisis	
534	La filosofía analítica de la política	III, 111
552	Sexualidad y poder	III, 129
571	La escena de la filosofía	III, 149
595	Metodología para el conocimiento del mundo: cómo deshacerse del marxismo	
618	Michel Foucault y el zen: una estadía en un templo zen	
624	El misterioso hermafrodita	
625	Precisiones sobre el poder. Respuesta a algunas críticas [entrevista]	
635	La "gubernamentalidad"	III, 175
657	Del buen uso del criminal	VHI, 139
662	El ejército, cuando la tierra tiembla	
669	Michel Foucault. Conversación sin complejos con el filósofo que analiza las "estructuras del poder" [entrevista]	
679	El Sha tiene cien años de atraso	
683	Teherán: la fe contra el Sha	
688	¿Con qué sueñan los iraníes?	
695	El limón y la leche	
698	Una enorme sorpresa	
701	Una revuelta con las manos desnudas	
704	Desafío a la oposición	
706	Los "reportajes" de ideas	
708	Respuesta de Michel Foucault a una lectora iraní	
709	La revuelta del Irán corre en las cintas de los casetes	
713	El jefe mítico de la revuelta iraní	
717	Carta de Foucault a *L'Unità*	
719	Seguridad, territorio y población [resumen del curso en el Collège de France]	

	1979	
724	Prefacio de Michel Foucault a *Staatsfeinde* [Enemigos del Estado] de P. Brückner y A. Krovoza, 1972 [traducción al francés]	
725	La política de la salud en el siglo XVIII	
742	¿Qué es un autor?	
743	El espíritu de un mundo sin espíritu	EMSE
755	Maneras de justicia	
759	Un polvorín llamado Islam	
762	Michel Foucault e Irán	
763	La ley del pudor	
777	Un placer tan sencillo	III, 199
780	Carta abierta a Mehdi Bazargan	
783	Para una moral de la falta de confort	
788	Michel Foucault: el momento de la verdad	
788	Vivir el tiempo de otra manera	
790	¿Es inútil sublevarse?	III, 203
794	La estrategia del contorno	
798	"El problema de los refugiados es un presagio de la gran migración del siglo XXI." Entrevista exclusiva al filósofo francés Michel Foucault	
801	Foucault estudia la razón de Estado [entrevista]	
806	Lucha en torno a las prisiones	
818	Nacimiento de la biopolítica [resumen del curso en el Collège de France]	III, 209

DE4 = *Dits et écrits*, v. IV, París, Gallimard, 1994.

	1980	
7	Prefacio, en Roger Knobelspiess, *QHS: Quartier de haute sécurité*	
9	Introducción, en *Herculine Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*	HB
10	El polvo y la nube	IP
20	Mesa redonda del 20 de mayo de 1978 [en Michel Perrot (ed.), *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*]	IP
35	Posfacio, en Michel Perrot (ed.), *L'Impossible prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*	
37	Foucault estudia la razón de Estado [entrevista]	
41	Entrevista a Michel Foucault	
96	Siempre las prisiones	
100	*Le Nouvel Observateur* y la Unión de la izquierda	

102	Los cuatro jinetes del Apocalipsis y los gusanos cotidianos	
104	El filósofo enmascarado [entrevista]	III, 217
111	La imaginación del siglo XIX	
115	El verdadero sexo	
124	Roland Barthes (12 de noviembre de 1915 - 26 de marzo de 1980)	
125	Sobre el gobierno de los vivientes [resumen del curso en el Collège de France]	
	1981	
130	Prefacio a la segunda edición, en Jacques Vergès, *De la stratégie judiciaire*	
134	*Omnes et singulatim*: hacia una crítica de la "razón política"	DP, 95
162	A Roger Caillois	
163	De la amistad como modo de vida	
168	El *dossier* "pena de muerte". Ellos han escrito en contra	
168	Sexualidad y soledad	III, 225
178	¿Es importante pensar?	
182	Las mallas del poder	III, 235
202	Michel Foucault: hay que repensar todo, la ley y la prisión	
204	Lacan, el liberador del psicoanálisis	
205	Contra las penas de sustitución	
208	Castigar es la cosa más difícil que existe	
210	Las respuestas de Pierre Vidal-Naquet y de Michel Foucault. El estado de guerra en Polonia	
211	Notas sobre lo que se lee y entiende	
213	Subjetividad y verdad [resumen del curso en el Collège de France]	III, 255
	1982	
219	Pierre Boulez, la pantalla atravesada	
222	El sujeto y el poder	SYP
243	El pensamiento, la emoción	
251	Conversación con Werner Schroeter	
261	Un primer paso en la colonización de Occidente	
270	Espacio, saber y poder	
286	Conversación con Michel Foucault	
295	El combate de la castidad	III, 261
308	El triunfo social del placer sexual: una conversación con Michel Foucault	
315	De las caricias de hombres consideradas como un arte	
317	Las redes del poder. Segunda parte	
318	El terrorismo aquí y allá	
320	La elección del sexo y el acto sexual	HLP
336	Foucault: no a los compromisos	

338	Michel Foucault: "No hay neutralidad posible" [entrevista]	
340	"Abandonando a los polacos, renunciamos a una parte de nosotros mismos" [entrevista]	
343	Michel Foucault: "La experiencia moral y social de los polacos no puede ser cancelada" [entrevista]	
351	La época de oro de la *lettre de cachet*	
353	La hermenéutica del sujeto [resumen del curso en el Collège de France]	III, 275
	1983	
366	Trabajos	
367	Un sistema finito ante una exigencia infinita	
383	A propósito de la genealogía de la ética: perspectiva del trabajo en curso	
412	Esto no me interesa	
412	A propósito de los intrigantes	
415	La escritura de sí	III, 289
431	Estructuralismo y postestructuralismo	III, 307
458	Entrevista a Michel Foucault	
462	Soñar con los placeres. Sobre *La interpretación de los sueños* de Artemidoro	
488	Michel Foucault y Pierre Boulez. La música contemporánea y el público	
496	Polonia, ¿y después?	
522	"Usted es peligroso"	
525	Una entrevista a Michel Foucault, por Stephen Riggins	
538	... ellos han declarado... sobre el pacifismo: su naturaleza, sus peligros, sus ilusiones	
539	Uso de los placeres y técnicas de sí mismo	
	1984	
562	¿Qué es la Ilustración?	III, 335
578	Prefacio a *Histoire de la sexualité*	
584	Política y ética: una entrevista	
591	Polémica, política y problematizaciones	III, 353
599	Arqueología de una pasión. Sobre Raymond Roussel	
609	A propósito de la genealogía de la ética: una perspectiva del trabajo en curso	
631	Foucault [en D. Huisman, *Dictionnaire des philosophes*]	III, 363
636	¿A qué se llama castigar?	
646	El cuidado de la verdad	
649	El estilo de la historia	
656	Entrevista a Michel Foucault	
668	El cuidado de la verdad	III, 369
679	¿Qué es el Iluminismo?	

688	En las fuentes del placer	
688	Entrevista a Michel Foucault	
696	El retorno de la moral	III, 381
707	Frente a los gobiernos, los derechos del hombre	
708	La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad	III, 393
730	Una estética de la existencia	
735	Michel Foucault, una entrevista: sexo, poder y política de la identidad	III, 417
747	El intelectual y los poderes	
752	Espacios diferentes	III, 431
	1985	
763	La vida: la experiencia y la ciencia	
	1988	
777	Verdad, poder y sí mismo	
783	Las técnicas de sí / Tecnologías del yo	III, 443; TY, 45
813	La tecnología política de los individuos	

DFA = Foucault-Aron, *Dialogue*, París, Lignes, 2007. Trad. española: *Diálogo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008.

9 | Diálogo

GSA = *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, París, Gallimard-Seuil, 2008. Trad. española: *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

3	Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora	17
25	Clase del 5 de enero de 1983. Segunda hora	41
41	Clase del 12 de enero de 1983. Primera hora	57
59	Clase del 12 de enero de 1983. Segunda hora	77
71	Clase del 19 de enero de 1983. Primera hora	91
91	Clase del 19 de enero de 1983. Segunda hora	113
105	Clase del 26 de enero de 1983. Primera hora	127
122	Clase del 26 de enero de 1983. Segunda hora	145
137	Clase del 2 de febrero de 1983. Primera hora	161
157	Clase del 2 de febrero de 1983. Segunda hora	183
171	Clase del 9 de febrero de 1983. Primera hora	197
192	Clase del 9 de febrero de 1983. Segunda hora	219
205	Clase del 16 de febrero de 1983. Primera hora	233

226	Clase del 16 de febrero de 1983. Segunda hora	253
239	Clase del 23 de febrero de 1983. Primera hora	267
263	Clase del 23 de febrero de 1983. Segunda hora	293
275	Clase del 2 de marzo de 1983. Primera hora	305
298	Clase del 2 de marzo de 1983. Segunda hora	329
311	Clase del 9 de marzo de 1983. Primera hora	343
328	Clase del 9 de marzo de 1983. Segunda hora	361

HF = *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Gallimard, 1999. Trad. española: *Historia de la locura en la Época Clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

		Tomo I
7	Prólogo	7
13	Primera parte	
15	I. "Stultifera Navis"	13
67	II. El Gran Encierro	75
110	III. El mundo correccional	126
148	IV. Experiencias de la locura	174
179	V. Los insensatos	211
213	Segunda parte	
215	Introducción	257
229	I. El loco en el jardín de las especies	276
268	II. La trascendencia del delirio	325
319	III. Figuras de la locura	391
375	IV. Médicos y enfermos	462
		Tomo II
429	Tercera parte	
431	Introducción	9
443	I. El gran miedo	24
477	II. La nueva separación	66
525	III. Del buen uso de la libertad	124
576	IV. Nacimiento del asilo	190
633	V. El círculo antropológico	264
667	Notas - Historia del Hospital General	307
681	Bibliografía	399

HS = *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981 1982*, París, Gallimard-Seuil, 2001. Trad. española: *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

3	Clase del 6 de enero de 1982. Primera hora	15
27	Clase del 6 enero de 1982. Segunda hora	39
43	Clase del 13 de enero de 1982. Primera hora	55
64	Clase del 13 de enero de 1982. Segunda hora	75
79	Clase del 20 de enero de 1982. Primera hora	89
104	Clase del 20 de enero de 1982. Segunda hora	113
121	Clase del 27 de enero de 1982. Primera hora	129
144	Clase del 27 de enero de 1982. Segunda hora	151
163	Clase del 3 de febrero de 1982. Primera hora	169
180	Clase del 3 de febrero de 1982. Segunda hora	187
197	Clase del 10 de febrero de 1982. Primera hora	203
220	Clase del 10 de febrero de 1982. Segunda hora	225
237	Clase del 17 de febrero de 1982. Primera hora	241
260	Clase del 17 de febrero de 1982. Segunda hora	263
277	Clase del 24 de febrero de 1982. Primera hora	279
301	Clase del 24 de febrero de 1982. Segunda hora	301
315	Clase del 3 de marzo de 1982. Primera hora	315
338	Clase del 3 de marzo de 1982. Segunda hora	337
355	Clase del 10 de marzo de 1982. Primera hora	353
378	Clase del 10 de marzo de 1982. Segunda hora	375
395	Clase del 17 de marzo de 1982. Primera hora	391
419	Clase del 17 de marzo de 1982. Segunda hora	415
435	Clase del 24 de marzo de 1982. Primera hora	431
457	Clase del 24 de marzo de 1982. Segunda hora	453

HS1 = *Histoire de la sexualité I. La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1986. Trad. española: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

7	1. Nosotros, los victorianos	9
23	2. La hipótesis represiva	19
25	La incitación a los discursos	19
50	La implantación perversa	38
69	3. *Scientia sexualis*	53
99	4. El dispositivo de sexualidad	75
107	Problema	78
121	Método	88
136	Campo	99
152	Periodización	110
175	5. Derecho de muerte y poder sobre la vida	127

HS2 = *Histoire de la sexualité II. L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984. Trad. española: *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

7	Introducción	9
41	1. La problematización moral de los placeres	39
47	*Aphrodisia*	41
63	*Chrēsis*	58
74	*Enkráteia*	69
91	Libertad y verdad	87
109	2. Dietética	107
113	Del régimen en general	108
124	La dieta de los placeres	119
133	Riesgos y peligros	128
141	El acto, el gasto, la muerte	136
157	3. Económica	155
159	La sabiduría del matrimonio	155
169	El hogar de Iscómaco	164
184	Tres políticas de la templanza	180
205	4. Erótica	203
207	Una relación problemática	203
225	El honor de un muchacho	221
237	El objeto del placer	233
249	5. El verdadero amor	247
271	Conclusión	267

HS3 = *Histoire de la sexualité III. Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984. *Historia de la sexualidad III. La inquietud de sí*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

13	1. Soñar con los propios placeres	9
16	El método de Artemidoro	9
30	El análisis	24
39	El sueño y el acto	33
51	2. El cultivo de sí	45
87	3. Uno mismo y los otros	81
90	El papel matrimonial	81
101	El juego político	92
119	4. El cuerpo	111
127	Galeno	117
134	¿Son buenos, son malos?	125
147	El régimen de los placeres	139
157	El trabajo del alma	150

171	5. La mujer	163
177	El lazo conyugal	166
193	La cuestión del monopolio	181
206	Los placeres del matrimonio	194
217	6. Los varones jóvenes	207
224	Plutarco	211
243	El seudo-Luciano	230
262	Una nueva erótica	248
267	Conclusión	255

IAK = *Introduction à l'*Anthropologie *de Kant*, París, Vrin, 2008. Trad. española: *Una lectura de Kant. Introducción a la* Antropología en sentido pragmático, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

Este texto no tiene divisiones en la edición original.

IDS = *"Il faut défendre la société". Cours au Collège de France. 1976*, París, Gallimard-Seuil, 1997. Trad. española: *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

3	Clase del 7 de enero de 1976	15
21	Clase del 14 de enero de 1976	33
37	Clase del 21 de enero de 1976	49
57	Clase del 28 de enero de 1976	67
75	Clase del 4 de febrero de 1976	85
101	Clase del 11 de febrero de 1976	111
125	Clase del 18 de febrero de 1976	135
149	Clase del 25 de febrero de 1976	157
169	Clase del 4 de marzo de 1976	175
193	Clase del 11 de marzo de 1976	197
213	Clase del 18 de marzo de 1976	217

LVS = *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971. Suivi de Le Savoir d'Œedipe*, París, Gallimard-Seuil, 2011.

3	Clase del 9 de diciembre de 1970
23	Clase del 16 de diciembre de 1970
31	Clase del 6 de enero de 1971
55	Clase del 13 de enero de 1971

69	Clase del 27 de enero de 1971
81	Clase del 3 de febrero de 1971
97	Clase del 10 de febrero de 1971
111	Clase del 17 de febrero de 1971
127	Clase del 24 de febrero de 1971
143	Clase del 3 de marzo de 1971
161	Clase del 10 de marzo de 1971
177	Clase del 17 de marzo de 1971
195	Lección sobre Nietzsche
223	El saber de Edipo

MC = *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1986. Trad. española: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

7	Prefacio	9
19	1. *Las meninas*	21
32	2. La prosa del mundo	35
60	3. Representar	63
92	4. Hablar	95
137	5. Clasificar	141
177	6. Cambiar	181
229	7. Los límites de la representación	231
262	8. Trabajo, vida, lenguaje	265
314	9. El hombre y sus dobles	317
355	10. Las ciencias humanas	357

MMPE = *Maladie mentale et personnalité*, París, PUF, 1954. Trad. española: *Enfermedad mental y personalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

1	Introducción	9
	Primera parte	
3	I. Medicina mental y medicina orgánica	11
19	II. La enfermedad y la evolución	29
36	III. La enfermedad y la historia individual	46
53	IV. La enfermedad y la existencia	53
71	Segunda parte. Introducción	83
76	V. El sentido histórico de la alienación mental	88
91	VI. La psicología del conflicto	103
103	Conclusión	115
111	Algunos datos de la historia de la psiquiatría	123

MMPS = *Maladie mentale et psychologie,* París, PUF, 1997.

1	Introducción
3	Capítulo I. Medicina mental y medicina orgánica
19	Primera parte. Las dimensiones psicológicas de la enfermedad Capítulo II. La enfermedad y la evolución
36	Capítulo III. La enfermedad y la historia individual
53	Capítulo IV. La enfermedad y la existencia
71	Segunda parte. Locura y cultura. Introducción
76	Capítulo V. La constitución histórica de la enfermedad mental
90	Capítulo VI. La locura, estructura global
102	Conclusión
105	Algunas fechas en la historia de la psiquiatría

NB = *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979,* París, Gallimard-Seuil, 2004. Trad. española: *Nacimiento de la biopolítica,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.

3	Clase del 10 de enero de 1979	15
29	Clase del 17 de enero de 1979	43
53	Clase del 24 de enero de 1979	69
77	Clase del 31 de enero de 1979	93
105	Clase del 7 de febrero de 1979	123
135	Clase del 14 de febrero de 1979	155
165	Clase del 21 de febrero de 1979	189
191	Clase del 7 de marzo de 1979	217
221	Clase del 14 de marzo de 1979	249
245	Clase del 21 de marzo de 1979	275
271	Clase del 28 de marzo de 1979	305
295	Clase del 4 de abril de 1979	331

NC = *Naissance de la clinique,* París, PUF, 1988. Trad. española: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

V	Prefacio	9
1	1. Espacios y clases	23
21	2. Una conciencia política	45
37	3. El campo libre	65
53	4. Antigüedad de la clínica	83
63	5. La lección de los hospitales	95

87	6. Signos y casos	125
107	7. Ver, saber	149
125	8. Abrid algunos cadáveres	171
151	9. Lo invisible visible	199
177	10. La crisis de las fiebres	229
199	Conclusión	255
205	Bibliografía	260

OD = *L'Ordre du discours*, París, Gallimard, 1986. Trad. española: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2002.

Este texto no contiene divisiones en la edición original.

PM = *La Peinture de Manet*, París, Seuil, 2004. Trad. española: *La pintura de Manet*, Barcelona, Alpha Decay, 2004.

Este texto no contiene divisiones en la edición original.

PP = *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, París, Gallimard-Seuil, 2003. Trad. española: *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

3	Clase del 7 de noviembre de 1973	15
21	Clase del 14 de noviembre de 1973	35
41	Clase del 21 de noviembre de 1973	57
65	Clase del 28 de noviembre de 1973	81
95	Clase del 5 de diciembre de 1973	113
123	Clase del 12 de diciembre de 1973	145
143	Clase del 19 de diciembre de 1973	167
171	Clase del 9 de enero de 1974	199
199	Clase del 16 de enero de 1974	229
233	Clase del 23 de enero de 1974	265
267	Clase del 30 de enero de 1974	303
299	Clase del 6 de febrero de 1974	339

RR = *Raymond Roussel*, París, Gallimard, 1992. Trad. española: *Raymond Roussel*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1976.

7	I. El umbral y la clave	11
21	II. Las bandas del billar	23
41	III. Rima y razón	41
65	IV. Aspas, mina, cristal	63
96	V. La metamorfosis y el laberinto	89
125	VI. La superficie de las cosas	115
157	VII. La lente vacía	143
195	VIII. El sol encerrado	175

SP = *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1987. Trad. española: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

7	I. Suplicio	9
9	1. El cuerpo de los condenados	11
36	2. La resonancia de los suplicios	41
73	II. Castigo	83
75	3. El castigo generalizado	85
106	4. La benignidad de las penas	121
135	III. Disciplina	155
137	5. Los cuerpos dóciles	157
172	6. Los medios del buen encauzamiento	199
197	7. El panoptismo	227
231	IV. Prisión	263
233	8. Unas instituciones completas y austeras	265
261	9. Ilegalismos y delincuencia	297
300	10. Lo carcelario	343

STP = *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, París, Gallimard-Seuil, 2004. Trad. española: *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

3	Clase del 11 de enero de 1979	15
31	Clase del 18 de enero de 1979	45
57	Clase del 25 de enero de 1979	73
91	Clase del 1 de febrero de 1979	107
119	Clase del 8 de febrero de 1979	139
139	Clase del 15 de febrero de 1979	161
167	Clase del 22 de febrero de 1979	191
195	Clase del 1 de marzo de 1979	211

233	Clase del 8 de marzo de 1979	264
261	Clase del 15 de marzo de 1979	293
293	Clase del 22 de marzo de 1979	327
319	Clase del 29 de marzo de 1979	355
341	Clase del 5 de abril de 1979	379

ÍNDICE

Prefacio 9
Prefacio a la primera edición 11
Introducción 13
I. Indicaciones generales 13
II. La biblioteca foucaultiana 14
III. Instrucciones para el uso 17
Abreviaturas de las obras 21

a priori histórico 23
absolutismo 23
abstinencia 25
acontecimiento 25
actualidad 28
æmulatio 28
afeminado 28
Agustín, San 28
Alcibíades 29
aleturgía 29
alienación 29
Althusser, Louis 30
amicitia 30
anakhóresis 30
analítica de la finitud 31
analogía 31
animalidad 31
anomalía 32
anormal 33
antigüedad 33
antipsiquiatría 34
antisemitismo 35
antropología 35
aphrodisia 37
archivo 38
Arendt, Hannah 39
Ariès, Philippe 39
Aristófanes 39
Aristóteles 39
arqueología 40
arquitectura 42
ars erotica 42
Artaud, Antonin 43
artes de gobernar 43
Artemidoro 44
ascesis 44

asilo 45
Aufklärung 46
ausencia 46
autor 46
Bachelard, Gaston 48
Bacon, Francis 48
barbarie 49
Barbin, Herculine 49
barroco 50
Barthes, Roland 50
Basaglia, Franco 50
Bataille, Georges 51
Baudelaire, Charles 51
Beccaria, Cesare 51
behaviorismo 51
Benjamin, Walter 52
Bentham, Jeremy 52
Bergson, Henri 52
Bichat, François Xavier 52
Binswanger, Ludwig 53
biohistoria 53
biología 53
biopoder 55
biopolítica 56
bíos 59
bisexualidad 59
Blanchot, Maurice 59
Bloch, Marc 60
Bopp, Franz 60
Borges, Jorge Luis 60
Botero, Giovanni 60
Boulainvilliers, Henri de 60
Boulez, Pierre 61
Braudel, Fernand 61
Brown, Peter 61
burguesía 61
Cabanis, Pierre Jean George 63
cadáver 63
Canguilhem, Georges 63
capitalismo 64
carne 65
Casiano, Juan 67
Castel, Robert 67
castigo 67
Cervantes Saavedra, Miguel de 69
Chemnitz, Bogislaw Philipp von 69
Chomsky, Noam Avram 69
Cicerón, Marco Tulio 70
ciencias humanas 70
cinismo 70
Clausewitz, Carl von 70
Clemente de Alejandría 70
clínica 71
cogito 75
comentario 75

comunismo ... 76
Condillac, Étienne Bonnot, (abate) de ... 76
conducta ... 76
confesión ... 77
contrato ... 79
control ... 80
convenientia ... 81
conversión ... 81
cristianismo ... 82
cuerpo ... 83
cuidado ... 87
Cuvier, Georges ... 90
Darwin, Charles ... 91
degeneración ... 91
Deleuze, Gilles ... 92
democracia ... 94
Derrida, Jacques ... 95
Descartes, René ... 95
deseo ... 96
despsiquiatrización ... 99
diagnosticar ... 99
dialéctica ... 100
dietética ... 102
disciplina ... 102
discontinuidad ... 108
discurso ... 109
dispositivo ... 113
dispositivo de alianza ... 114
dispositivo de seguridad ... 114
dispositivo de sexualidad ... 116
divinatio ... 116
doctrina ... 116
documento ... 117
dogmatismo ... 117
dominación ... 117
Don Quijote ... 119
Dumézil, Georges ... 120
Durkheim, Émile ... 122
economía ... 124
económica ... 124
Edipo ... 125
educación ... 126
enciclopedia ... 127
encierro ... 128
enkráteia ... 128
enrarecimiento ... 128
enunciado ... 128
Epicteto ... 130
Epicuro ... 131
epiméleia ... 131
epithymía ... 131
episteme ... 131
episteme clásica ... 133
episteme moderna ... 135
episteme renacentista ... 136

epistrophé 136
Época Clásica 136
eros 137
erótica 137
escuela 138
Escuela de los Anales 139
Estado 139
Estado de derecho 141
estética de la existencia 142
estrategia 143
estructuralismo 143
ethos 145
ética 146
Europa 148
examen 149
existencialismo 151
exomológesis 151
experiencia 151
fábula 154
familia 154
fascismo 156
Fausto 156
Febvre, Lucien 157
fenomenología 157
feudalismo 159
ficción 160
Filodemo de Gádara 161
filosofía 161
Flaubert, Gustave 165
formación discursiva 165
formalización 168
Freud, Sigmund 169
Galeno 171
genealogía 171
genio 174
gnosticismo 174
"gubernamentalidad" 174
Goethe, Johann Wolfgang von 178
guerra 178
gulag 181
Habermas, Jürgen 183
Hadot, Pierre 183
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 183
hegelianismo 185
Heidegger, Martin 185
hermafroditismo 186
hermenéutica 187
historia 187
historicismo 191
Hitler, Adolf 192
Hobbes, Thomas 192
Hölderlin, Johann Christian Friedrich 193
hombre 193
homosexualidad 199
humanismo 200

hypomnémata 202
Husserl, Edmund 203
Hyppolite, Jean 203
iatriké 204
ideología 204
ilegalidad 205
imaginación 206
inconsciente 207
individualización 207
intelectual 208
interioridad 209
interpretación 210
investigación 211
Jarry, Alfred 215
Jenofonte 215
Justi, Johann Heinrich Gottlob von 215
Kafka, Franz 216
Kant, Immanuel 216
Klossowski, Pierre 219
Lacan, Jacques 220
Lamarck, Jean-Baptiste 220
lenguaje 220
lepra 224
ley 225
liberalismo 226
libertad 235
libertinaje 237
libido 238
literatura 238
locura 240
Lombroso, Cesare 262
lucha 263
Mallarmé, Stéphane 266
Maquiavelo, Nicolás 266
Marx, Karl 267
marxismo 269
masturbación 271
materialismo 272
medicalización 272
modernidad 274
monstruo 275
Montaigne, Michel de 275
nazismo 277
Nietzsche, Friedrich 277
norma, normalidad, normalización 281
nosopolítica 283
obediencia 284
ontología del presente, ontología histórica 284
panóptico 286
parresia 288
Pascal, Blaise 299
pedagogía 299
Pinel, Philippe 300
pitagorismo 300
Platón 300

Plutarco 301
población 302
poder 303
poder pastoral 311
policía 313
positividad 315
práctica 315
prisión 318
psicagogia 322
psicoanálisis 322
psicología 324
psiquiatría 326
racionalidad 345
racismo 347
raza 349
razón de Estado 349
Reich, Wilhelm 352
religión 353
represión 355
resistencia 357
revolución 357
Richelieu, Armand-Jean du Plessis, cardenal y duque 361
Roussel, Raymond 361
saber 363
Sade, Donatien Alphonse François, marqués de 366
salvación 367
sexualidad 368
Shakespeare, William 372
sinrazón 372
soberanía 373
sofista 376
subjetivación 376
subjetividad 378
sujeto 378
táctica 380
técnica, tecnología 381
teleología 383
territorio 383
theraupeutike 384
totalidad 384
tradición 384
transgresión 385
trascendental 386
ubuesco 388
Ussel, Jos van 388
utopía 388
verdad 390
voluntad de saber 395
Weber, Max 400
zen 401

Bibliografía de Michel Foucault. Ediciones originales
y versiones en español 403

La influencia del pensamiento de Michel Foucault no ha dejado de fortalecerse en los últimos años. Y no sólo por la publicación de sus cursos en el Collège de France, sino porque el nuevo material disponible ha extendido el horizonte interpretativo de su pensamiento y ha alimentado nuevos paradigmas de lectura. Conocedor de la reticencia de Foucault a elaborar teorías acabadas, de su horror a la totalidad, Edgardo Castro recurre a la simpleza y la finitud alfabéticas para exponer una obra fundamental, sin limar sus aristas o neutralizar su complejidad.

Esta edición del *Diccionario Foucault* considera todo el material publicado hasta el presente. Los artículos que componen la obra explican el uso de los principales conceptos foucaulteanos (como *episteme, locura, ciencias humanas, disciplinas, gubernamentalidad, razón de Estado* o *biopolítica*, por citar sólo unos pocos), destacando los sentidos más relevantes, describiendo las discontinuidades o rupturas en el interior de la obra de Foucault, y también incorporan referencias a los filósofos o intelectuales, tanto de la Antigüedad clásica como de la época moderna, que es útil situar en relación con su pensamiento. Cada artículo está acompañado, además, de un índice de frecuencias del término analizado, ordenado cronológicamente.

Sintético y exhaustivo a la vez, al multiplicar los puntos de acceso al pensamiento de Foucault y sus posibles recorridos, este libro imagina un lector que sea sobre todo un usuario.

unipe: UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA | EDITORIAL UNIVERSITARIA

siglo veintiuno editores